Ph. Pr. 715 he

<36634133810013

<36634133810013

Bayer. Staatsbibliothek

GESCHICHTE DER ETHIK

DARSTELLUNG

DER

PHILOSOPHISCHEN MORAL-, STAATS- UND SOCIAL-
THEORIEN

DES

ALTERTHUMS UND DER NEUZEIT

VON

DR KARL KÖSTLIN
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Köstlin
Geschichte
d. Ethik

ERSTER BAND:
DIE ETHIK DES CLASSISCHEN ALTERTHUMS
ERSTE ABTHEILUNG

1

TÜBINGEN, 1887
VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG

204 G 95 D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

GESCHICHTE DER ETHIK

DARSTELLUNG

DER

PHILOSOPHISCHEN MORAL-, STAATS- UND SOCIAL-THEORIEN

DES

ALTERTHUMS UND DER NEUZEIT

VON

Dr KARL KÖSTLIN

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

ERSTER BAND:

DIE ETHIK DES CLASSISCHEN ALTERTHUMS

ERSTE ABTHEILUNG

TÜBINGEN, 1887

VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG

DIE

ETHIK DES CLASSISCHEN ALTERTHUMS

VON

DR KARL KÖSTLIN
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

ERSTE ABTHEILUNG:

DIE GRIECHISCHE ETHIK BIS PLATO

TÜBINGEN, 1887
VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

VORWORT.

Die hier erscheinende Schrift ist aus Vorlesungen über die Geschichte der philosophischen Ethik hervorgegangen, welche ich während einer Reihe von Jahren an der hiesigen Universität gehalten habe. Alles, was wegen der für akademische Vorträge zugemessenen kürzern Zeit dort nur in begrenzterem Umriss gegeben werden konnte, ist hier in möglichst vollständiger Ausführung behandelt. Denn es ist meine Ueberzeugung, die Geschichte der Ethik gewinne nur dann ihr volles Interesse, wenn sie in einem Umfange dargestellt wird, welcher erlaubt, die in ihr auftretenden Systeme in ihrer ganzen charakteristischen Eigenthümlichkeit wiederzugeben und desgleichen die Art und Weise zur Anschauung zu bringen, in welcher von ihnen einzelne wichtige ethische Fragen behandelt worden sind.

Eine Hauptaufgabe, welche ich mir stellte, gieng dahin, die Philosophen, deren Lehren zur Sprache kamen, in der Regel soweit es angieng selbst reden zu lassen und nicht zu viele subjective Verarbeitung einzumischen; ein anderes Verfahren befolgte ich nur da, wo entweder manches nur fragmentarisch Ueberlieferte erklärt und umschrieben oder andererseits manches Breite und Weitläufige zusammengezogen werden musste. Eine anschauliche Wiedergabe des vorliegenden Inhalts, in möglichst natürlicher und hiedurch klarer Ordnung, war mir das Wichtigste. Denn wie die Kenner des Fachs,

so habe ich auch Diejenigen, welche sich desselben erst bemächtigen wollen, und solche allgemein Gebildete im Auge, welche ein Interesse für Philosophie und für die Fragen des ethischen Lebens haben.

Die Beurtheilung der einzelnen Systeme habe ich meistens erst auf die Darstellung derselben folgen lassen. Zugleich bemerke ich, dass ich unter Beurtheilung keineswegs blos Das, was gewöhnlich Kritik heisst, verstehe, nämlich die Aufweisung von Einseitigkeiten, Mängeln und Fehlern. Vielmehr rechne ich zu einer wahren Beurtheilung ebensosehr die Herausstellung des Gehaltes und des Werthes, welchen nach meiner Ansicht ethische Lehren der Philosophen der Vergangenheit für ihre Zeiten hatten und auch für die Gegenwart noch in Anspruch nehmen können. Je mehr sich dermalen der Geist der Zeit den praktischen Lebensfragen zuwendet, desto angemessener erscheint es mir, sich auch um Das zu bekümmern, was von früheren Denkern über dieselben gefunden und ausgesprochen worden ist.

Seit dem Jahre 1871 fand ich es zum Behuf der Klarheit passend, meinen Vorlesungen einen kurzen Grundriss der Ethik vorauszuschicken, welcher einen Ueberblick über das Ganze der in ihr enthaltenen Wissenschaften geben und einzelne besonders wichtige und schwierige Begriffe und Probleme der Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie erläutern sollte. Ein solcher Grundriss, namentlich mit vorausbedachter Rücksicht auf Erscheinungen der neuesten philosophischen Ethik erweitert und umgearbeitet, ist auch dieser Schrift vorausgegeben, weil ich auf ein anderes für meine Zwecke verwendbares Werk mich nicht berufen konnte. Zugleich dient er der Absicht, die Grundlagen meiner Auffassung und Beurtheilung der geschichtlichen Systeme im Zusammenhange darzustellen und hiemit auch zur Gestaltung der ethischen Wissenschaft selbst einen Beitrag zu geben.

Schwierig ist bei einer Bearbeitung der Geschichte der Ethik des classischen, insbesondere des hellenischen Alter-

thums die Frage, in welchem Umfange die für Anschaulichkeit und Deutlichkeit unentbehrlichen Belege aus den Quellenschriften gegeben, und in welcher Art und Weise dieselben mit der Gesammtdarstellung verbunden werden sollen. Ich habe sie hie und da in Anmerkungen untergebracht, die meisten jedoch (an die entsprechenden deutschen Ausdrücke unmittelbar angereiht) in den Text selbst verflochten, um einen möglichst wenig unterbrochenen stetigen Fortgang herzustellen. Zu Anfang dieser Abtheilung sind deutsche Uebersetzungen griechischer Worte und Sätze verzeichnet, deren Hinzufügung ich nachträglich als passend erkannt habe.

Mit meinen Vorgängern und Mitarbeitern in der Geschichte der Ethik werde ich mich in der Hauptsache am Schluss meines Buchs im zweiten Bande desselben auseinandersetzen.

Die historische Entwicklung der philosophischen Ethik lässt sich nicht behandeln ohne Heranziehung solcher nationalen und religiösen Anschauungen über sittliche Dinge, welchen eine höhere geschichtliche Bedeutung zukommt. Ich habe deswegen die nationale und religiöse Ethik der hier in Betracht kommenden Völker und Zeiten mitberücksichtigt, sodass meine Darstellung über die philosophische Ethik vielfach hinausgreift und daher zugleich als ein Beitrag zur Geschichte der Ethik überhaupt anzusehen ist.

Tübingen, Mai 1887.

Der Verfasser.

daraus die Frage, in welchem Umfange die für Anschaulich- keit und Deutlichkeit unentbehrliche Beilage von [illegible] schicklich gegeben. Und so schien es [illegible] mit der [illegible] [illegible]. Ich habe sie hier und da in Anmerkungen untergebracht, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] in den Text selbst verflochten, um einen möglichst wenig unterbrochenen [illegible] Fortgang zu [illegible]. Zu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] geschichtlicher Werke [illegible] [illegible] Umhergehung ich nachträglich [illegible] erwähnt habe.

Mit meinem Vorgänger und Mitarbeiter [illegible] [illegible] schichte der Kunst, werde ich [illegible] in der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] fortarbeiten.

Die besondere Entwickelung der [illegible] lässt sich nicht behandeln ohne [illegible] [illegible] jenen und [illegible] Anschauungen einer [illegible] Zeit, welchen eine höchst geschichtliche Bedeutung [illegible]. Ich habe demnach die Aufgabe [illegible] [illegible] in Betracht [illegible] Völker und [illegible] [illegible] welche meine Darstellung [illegible] [illegible] nach Möglichkeit und [illegible] als ein Beitrag zur Ge- schichte der [illegible] anzusehen ist.

Tübingen, [illegible]

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

Systematische Grundlegung 5

1. Deduction der Ethik als philosophischer Wissenschaft . . . 6

2. Gesammtaufgabe und Eintheilung 9

3. Inhalt und Gang 11

Erörterung der Begriffe Sitte und Sittlichkeit 11

Moral (Sittenlehre): 14

Allgemeine Moral: 14

Die Lebenszwecke 15

Das Wol und der Werth (Würde) des Handelns . . 18

Erörterung des Werthbegriffs 23

Die reellen Lebenszwecke 29

Die ideellen Lebenszwecke 32

Zusammenfassung und Abschluss der Lehre von den Lebenszwecken 37

Das Sittengesetz 40

Deduction 40

Absolutheit des Sittengesetzes 48

Das Sittengesetz und der Werth des Handelns . . . 49

Lebenszweck und Sittengesetz in ihrem Verhältniss zu einander 51

Der Begriff der Bestimmung des Menschen und seiner sittlichen Berechtigung zur Glückseligkeit 54

Der Begriff des höchsten Guts 56

Specielle Moral: 56

Güterlehre 57

Erörterung des Begriffs und Worts »gut« 60

Lehre von Pflicht und Tugend 63

1. Lehre von der Pflicht 64

Pflicht und Gesetz 64

Das pflichtmässige Verhalten überhaupt 65

Die Einzelpflicht 66

Die Selbstpflichten 67

Die Pflichten in Betreff anderer Wesen . . . 68

Seite

Vereinigung der verschiedenen Seiten des pflichtgemässen Handelns; Conflict und Collision der Pflichten; Casuistik; enge und weite Pflicht; Moralität und Legalität . . . 69
2. Lehre von der Tugend 70
Begriff der Tugend; Tugend und Pflicht; Eintheilung der Tugenden 70
Abschluss der speciellen Moral: die Entstehung und die Individualisirung der Sittlichkeit im Menschen 73
Die allgemeine sittliche Anlage, das sittliche Bewusstsein, das Gewissen 74
Die Entstehung sittlicher Vorstellungen und Begriffe in der Menschheit 76
Sittliche Ueberzeugung, Gewissenhaftigkeit . . . 79
Besondere sittliche Anlagen und Kräfte . . . 80
Die sittlichen Antriebe 80
Individuelle Verschiedenheit der sittlichen Anschauung, der sittlichen Richtung, der sittlichen Thätigkeitsgebiete . 81
3. Die Verwirklichung der sittlichen Idee in der Menschheit . . . 82
Das Recht 83
Deduction und Begriff 83
Gesetz, Rechtszwang, Strafe 86
Die Familie und der Staat 94
Entstehung und Aufgabe des Staats 95
Die bürgerliche Gesellschaft (das sociale Gesammtwol) . . 104
Die religiös-sittliche Gemeinschaft 106
Die philosophische Ethik, ihre Entstehung, ihre verschiedenen Richtungen und Begründungen (Eudämonismus u. s. w.) 108
Antike und christlich moderne Ethik 113

Die philosophische Ethik des classischen Alterthums 117
Das sittliche Princip des Griechenthums 120
Die populäre Lebensweisheit des älteren Griechenthums . . . 145
Hesiod, Theognis, die sieben Weisen u. A. 145
Die philosophische Ethik der Griechen 159
Erste Periode. Die praktische Philosophie vor Sokrates . . 159
Pythagoras und seine Schule 161
Heraklit 179
Xenophanes, Empedokles, Anaxagoras 189
Demokrit 196
Die Sophistik und die mit ihr verwandten Zeitrichtungen . 217
Entstehung und ursprüngliche Richtung der Sophistik . 218
Zweites Stadium der Sophistik und der v. Z. . . . 230
Bedeutung der Sophistik und der v. Z. 243
Das Recht des Stärkern 245

Seite

Zweite Periode. Sokrates und die Sokratiker, Plato und Aristoteles 248
Sokrates 254
Persönlichkeit. Die Idee des Wissens 254
Lehre 263
1. Umfang und Gegenstand des Wissens 263
2. Werth und Nothwendigkeit des Wissens für den Menschen, insbesondere zur Glückseligkeit und Tugend . 264
3. Der Inhalt des tugendhaften Handelns, das Rechte und Gute 273
4. Verhältniss zwischen der Tugend und der Glückseligkeit des Individuums 275
5. Werth und Rangordnung der einzelnen Güter . . 278
6. Die einzelnen Tugenden 279
Bedeutung der Lehre des Sokrates für seine Zeit, sein Verhältniss zu Athen in Beziehung auf Jugenderziehung und Politik, sein Schicksal 287
Beurtheilung der Moral des Sokrates 298
Aristipp und seine Nachfolger (die Kyrenaiker) 305
Aristipp, Persönlichkeit und Lehre 306
Der spätere Kyrenaismus; Eudoxus 317
Theodorus 327
Hegesias 332
Annikeris 336
Antisthenes und die kynische Schule 339
Antisthenes, Persönlichkeit und Lehre 341
Diogenes, Persönlichkeit und Lehre 350
Beurtheilung der kynischen Lehre 358
Verhältniss des Kynismus zum Griechenthum 361
Die Megariker 362
Euklides 363
Stilpo 364
Beurtheilung der megarischen Lehre 366
Plato 366
Familie, Lebensgeschichte, Persönlichkeit, Schriften . . 366
Sokratische Epoche des platonischen Philosophirens, Laches, Protagoras 371
Fortbildung der Lehre Plato's nach dem Tode des Sokrates, Apologie, Krito, Gorgias 374
Die ausgebildete platonische Lehre in ihrer ersten mit der eleatisch-megarischen Philosophie in Beziehung stehenden Form, Theätet, Meno u. A.: die Ideenlehre, die Idee des Guten und die Gottheit, die Lehrbarkeit der Tugend . 378

Seite

Die platonische Lehre in ihrer zweiten, pythagoreisirenden Form 388
Die Lehre von der Seele, vom Kosmos, vom Menschen 389
Moral 394
Tugendlehre der Politeia 394
Güterlehre des Philebus 408
Die Idee des Schönen und des Eros in Phädrus und Symposion 420
Plato's Lehre vom obersten Gute des Menschen im Phädo und Timäus 427
Staatslehre 434
Anknüpfung an Sokrates 435
Der »Staatsmann« 437
Die Politeia 443
Die letzte Gestalt der platonischen Lehre, die Gesetze . 461
Moral 462
Staatslehre 464
Grundlegung 464
Ehe und Familie 470
Justiz 471
Verfassung 475
Charakter und Werth des Werks von den Gesetzen . . 477
Beurtheilung der platonischen Ethik im Ganzen und Grossen 481
Die alte Akademie: Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krantor 486

Zusätze 491
Berichtigungen 494

Die Geschichte der Wissenschaften, welche man unter dem Namen »philosophische Ethik« begreift, wird gewöhnlich nur als Theil der Geschichte der gesammten Philosophie und innerhalb dieser dargestellt.

Man kann jedoch sagen, unter allen Theilen der Philosophie habe die Ethik ganz besonders Anspruch darauf, dass ihr auch eine eigene, selbstständige Betrachtung ihrer Geschichte gewidmet werde.

Die Geschichte der philosophischen Ethik hat nämlich nach mehreren Seiten hin ein besonderes Interesse, welches einer geschichtlichen Betrachtung anderer philosophischer Wissenschaften nicht in gleicher Weise zukommt.

Dieses besondere Interesse ist einmal ein historisches. Die Ethik ist praktische Philosophie, sie hat es zu thun mit dem Handeln, sie geht aus auf wissenschaftliche Bestimmung dessen, was der Mensch überallhin zu wollen und zu erstreben hat, sie ist Lehre von Sittlichkeit, Recht, Staat und Gesellschaft, und sie steht daher unter allen philosophischen Wissenschaften dem realen Leben am nächsten. Wegen dieser ihrer nahen Beziehung zum Leben konnte sich die philosophische Ethik im Laufe ihrer Geschichte einer Betheiligung an den Verhältnissen desselben und an den in ihm stattfindenden Bewegungen nicht entziehen, und wollte es auch meistens ganz und gar nicht. Im Gegentheil: sie nahm an den Verhältnissen und Bewegungen des praktischen, z. B. des politischen Lebens zu allen Zeiten so oder anders Theil. Sie wurde das eine Mal durch dieselben beeinflusst und bestimmt und gieng Hand in Hand mit ihnen, indem sie dieselben wissenschaftlich zu begreifen und zu begründen suchte. Sie stellte sich das andere Mal ebenso auch in einen Gegensatz zum Vorhandenen, indem sie zu diesen oder jenen Zuständen und Richtungen, welche sie vorfand, sich kritisch, oppositionell, Anderes, »Besseres« verlangend verhielt. In beiden Fällen aber stand sie mit dem realen Leben und mit der geschichtlichen Entwicklung desselben in

engstem Zusammenhange, sie machte diese Entwicklung selber mit, und desswegen steht ihre Geschichte nicht ausserhalb der gesammten Geschichte der Menschheit, sondern sie gehört untrennbar mit ihr zusammen: sie ist Geschichte der Philosophie in unmittelbarer Wechselwirkung mit der Geschichte der Sitte und Sittlichkeit, mit der Geschichte der Cultur, mit der Geschichte der Völker und Staaten; sie ist nicht eine blosse Geschichte philosophischer Schulen und Lehrmeinungen, sondern sie ist das philosophische Gegenbild der Geschichte der praktischen Ideen, Anschauungen und Bestrebungen, welche im Lauf der Zeiten die Menschen beherrschten. Und desswegen nun verlohnt es sich, die Geschichte der philosophischen Ethik nicht blos innerhalb der Geschichte der Philosophie überhaupt in Betracht zu ziehen, sondern ihr auch eine besondere Behandlung angedeihen zu lassen. Bei einer solchen können ihre Beziehungen zu den Entwicklungen auf dem Boden des realen Lebens leichter und klarer, d. h. weniger behindert und verdunkelt durch die Masse des Stoffs, welchen die Gesammtgeschichte der Philosophie sonst noch zu bewältigen hat, betrachtet werden. Diese letztere muss vorzugsweise auf die rein wissenschaftliche Seite der Systeme, welche sie darstellt, reflectiren, sie muss sie zur Hauptsache machen; dadurch aber kommt in ihr die praktische Philosophie in der Regel zu kurz, oder tritt sie doch in den Hintergrund und gelangt nicht zu gehörig selbstständiger Veranschaulichung. Auch gibt es manche ethische Theorien, welche, obwol philosophisch, doch mit der Gesammtentwicklung der Philosophie wenig zu thun haben und daher in den Werken über diese mit Recht weggelassen oder nur im Vorbeigehen berührt werden. Auch nach dieser Seite ist es passend, der Geschichte der philosophischen Ethik eine besondere Betrachtung zu widmen.

Ein weiteres eigenartiges Interesse hat die Geschichte der philosophischen Ethik durch die grosse Mannigfaltigkeit der in ihr auftretenden Lehren von der sittlichen Bestimmung des Menschen und von Allem, was hiemit zusammenhängt, namentlich von der dieser Bestimmung entsprechenden Einrichtung des Staates und der Gesellschaft. Die ethische Gestaltung des Lebens ist nicht etwas einfach Gegebenes oder sich

von selbst Verstehendes; das Ethische liegt dem Denken des Menschen nicht fertig vor, wie etwa ein Naturobject oder ein geschichtliches Factum; alles Ethische hat zwar seine unabänderlichen Grundlagen in dem Wesen des Menschen und weiterhin in den Gesetzen der Dinge überhaupt, aber es musste von der Menschheit selbst im Lauf der Geschichte gefunden, erkannt und ins Leben eingeführt werden; auch jetzt kann man nicht sagen, dass schon Alles fertig sei. Weil somit das Ethische erst allmälig entdeckt und ausgebildet werden muss, ist die Geschichte der Ethik eine Reihe sehr verschiedenartiger und einander vielfach entgegengesetzter Versuche, das Richtige zu finden und festzustellen. Es kann nun freilich nicht wol ausbleiben, dass viele dieser Versuche unvollständig und einseitig, ja verfehlt und verkehrt, vielleicht sogar verwerflich ausgefallen sind, und zwar das um so mehr, weil die Entwicklung der praktischen Philosophie so eng zusammenhängt mit den Bewegungen auf dem Boden des realen sittlichen und politischen Lebens, welche bekanntlich sich gern in Extremen und damit auch in Irrthümern und Täuschungen mannigfacher Art umhertreiben. Aber gerade dieser Umstand verleiht der Geschichte der Ethik ein grosses Interesse. In der Geschichte der Ethik sind auch Irrthümer und sonstige Mängel belehrend; anderswo ist diess nicht der Fall, sie halten blos auf und verwirren, weil sie auf unzulänglicher Kenntniss vom Gegenstande beruhen; die Einseitigkeiten und Fehler einer Moral-, einer Staatstheorie dagegen sind meist ganz und gar nicht werthlos und unnütz: denn sie gehen in der Regel nicht hervor aus Unkenntniss der Sache (da an sich das Ethische dem Menschen nicht in schwer erreichbarer Ferne liegt, sondern wirklich erkennbar für ihn ist), sie gehen vielmehr fast überall hervor aus einem wirklichen praktischen Interesse, das irgendwo auftritt und Berücksichtigung verlangt, den Anspruch hierauf aber noch in einseitiger, andere Lebensinteressen nicht gehörig beachtender Weise geltend macht; so z. B. in allen Fällen, in welchen das Princip der individuellen Freiheit sittlich oder politisch mit solcher Ausschliesslichkeit sich in den Vordergrund drängt, dass es nichts neben ihm anerkennen, sondern vollkommene Schrankenlosigkeit als sein Recht behaupten will. Weil so auf dem ethischen Gebiet die Theorie nicht blosse Wissenschaft ist, sondern auf wirklichen praktischen Interessen ruht, welche

mehr oder weniger gebieterisch Anerkennung fordern, so hat hier auch eine an sich betrachtet irrthümliche Theorie doch eine reelle Basis, sie vertritt immer etwas, das Aufmerksamkeit und Beachtung verdient. Die Geschichte der Ethik dient somit auch da, wo sie Einseitiges und Verfehltes darstellen muss, immer dazu, diese oder jene Momente, welche innerhalb des Ganzen der sittlichen Idee eine gewisse Wichtigkeit haben, kennen und würdigen zu lernen. Hiezu kommt sodann noch der Umstand, dass die Kritik, welche Theorien, die uns einseitig und verfehlt scheinen, gegen sich herausfordern, ganz besonders fruchtbar dafür ist, nach allen Seiten hin zu einer gehörig vermittelten und begründeten Verständigung über sittliche Fragen zu gelangen. Und selbst solche ethische Theorien, welche wir im Ganzen als wahr und treffend anerkennen müssen, haben in der Regel einzelne Einseitigkeiten und Mängel an sich; auch sie haben nach dieser Seite den Werth, anzuregen zur Verständigung über das Richtige. Kurz: Betrachtung der Geschichte der philosophischen Ethik ist zugleich die allerbeste Anleitung zu eigener kritischer Orientirung über Das, was ethische Wahrheit ist. Reflexionen dieser Art können natürlich auch in einer Geschichte der gesammten Philosophie angestellt werden; sie haben aber ihren besseren Platz innerhalb einer geschichtlichen Darstellung, welche auf das Ethische sich beschränkt.

Endlich hat die Beschäftigung mit der Geschichte aller und so auch der philosophischen Ethik zugleich ein hohes sittliches Interesse. Wegen der unbedingten Wichtigkeit, welche das moralische, politische und sociale Leben und seine wahre Gestaltung für die Menschheit hat, wegen ihrer haben von jeher gerade die tüchtigsten und zum Theil edelsten Kräfte sich der Ausbildung, Begründung und Vertheidigung ethischer Anschauung und Lehre zugewendet mit grösstem Eifer und vollster Begeisterung. Und da ist es nun natürlich von grossem Werthe, zu betrachten, in welcher Art und Weise solche sittlich selbst hoch stehende Vertreter des Ethischen der Sache desselben nicht blos mit Talent, sondern auch mit Gesinnung gedient haben. Ja auch hievon abgesehen ist man bei einer Betrachtung der Geschichte der Ethik als Mensch ganz besonders betheiligt. Es handelt sich da nicht um Gegenstände, die draussen liegen, und die uns daher am

Ende gleichgiltig sein könnten; es handelt sich vielmehr um Dinge, welche uns innerlichst und innigst angehen, es handelt sich um Wahrheit über Ziel, Werth und Gesetz alles menschlichen Wollens und Thuns, und es handelt sich ebenso auch um diejenigen äussern Institutionen, welche nothwendig dazu sind, dass das Gesammtleben gemäss richtigen Zwecken und Gesetzen geordnet werde, um die Institutionen des Rechts, der Familie, des Staats und was sonst noch in dieses Gebiet gehören mag.

Die Geschichte der Ethik kann nicht ohne eine Philosophie der Ethik geschrieben werden. Das heisst: einer Darstellung und Beurtheilung der in der Geschichte auftretenden ethischen Theorien muss vorausgehen eine bestimmte Anschauung von dem Wesen und von dem wesentlichen Inhalte der philosophischen Ethik selbst und von den allgemeinen Momenten, welche hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entwicklung in Betracht kommen. Was ist philosophische Ethik? was sind ihre Aufgaben? was in Folge hievon ihre Haupt- und Grundbegriffe? was sind die Gebiete des Lebens, welche sie umfasst? was demgemäss die einzelnen Theilwissenschaften, welche sie in sich begreift? was sind endlich die verschiedenen Richtungen, welche die philosophische Ethik nehmen kann, und die Ursachen derselben? Ueber alle diese Fragen muss irgendwie Klarheit vorhanden sein, ehe man an die Betrachtung einzelner Systeme geht. Es fehlt sonst das umfassende Bewusstsein von sämmtlichen ethischen Problemen, und man hat keine feste Grundlage für die Prüfung der Art und Weise, in welcher die geschichtlichen Theorien sich zu jenen Problemen gestellt, d. h. für die Untersuchung, ob sie dieselben vollständig ins Auge gefasst und wie sie dieselben behandelt haben. Und auch noch Weiteres kommt hinzu. 1) Es cursiren in der Ethik gewisse Ausdrücke, Bezeichnungen, »Kategorien«, welche noch heute einer begrifflichen Klarlegung bedürfen, wie z. B. das Wort und der Wortstamm »Sitte«, oder die so wichtigen Kategorien von »Werth und Würde«, und noch mehr das sprachlich so bedeutungsreiche, aber ebendeswegen sehr vieldeutige Wort »gut«, das man sehr genau auf diese seine verschiedenen Bedeutungen ansehen muss, um Unklarheit und Verwirrung fern-

zuhalten; 2) es gibt desgleichen Begriffe, deren Berechtigung oder Nothwendigkeit in der ethischen Wissenschaft nicht überall anerkannt oder geradezu bestritten wird, unter welchen ich hier nur den Begriff des Sittengesetzes nennen will; auch diese Puncte sind wo möglich zu bereinigen, wenn es sich um Kritik der Systeme handelt.

Selbstverständlich ist es, dass eine Erörterung von all dem nur in der Weise einer systematisch vorwärts gehenden und zusammenhängenden Untersuchung des Begriffs und des wesentlichen Inhalts der ethischen Wissenschaft geschehen kann. Wir lassen daher zunächst einen Umriss der Ethik folgen (unter welchem Namen, was hier auch ausdrücklich bemerkt sei, wir nicht etwa blos diejenige Wissenschaft, welche Moral heisst, sondern das Ganze der praktischen Philosophie, insbesondere auch die Philosophie des Staats und der Gesellschaft begreifen).

1. Nachweisung der Nothwendigkeit der praktischen Philosophie oder Deduction derselben.

Gibt es überhaupt eine Philosophie, so muss es auch — und zwar ganz besonders — geben eine Philosophie des praktischen Lebensgebiets, d. h. eine Philosophie, welche untersucht, wie das Wollen und Thun des Menschen zu bestimmen und zu ordnen sei. Die »theoretische« Philosophie, in specie die Anthropologie, betrachtet den Menschen, wie er ist, wie er von Natur so und nicht anders beschaffen ist; die Philosophie muss aber auch dazu fortgehen, zu fragen, was der Mensch sein, wie er handeln, wie er sein Leben gestalten solle.

Warum ist eine Untersuchung hievon nothwendig? eine Untersuchung sei es nur erst auf dem Wege noch nicht wissenschaftlicher »Reflexion« über diese oder jene einzelnen Aufgaben und Regeln des Handelns (auf dem Wege »populärer Sittenlehre»), oder sei es auf dem Wege systematischen, das ganze praktische Lebensgebiet ins Auge fassenden Philosophirens?

Sie ist nothwendig schon deswegen, weil die Art und Weise, in welcher der Mensch wollen und thätig sein soll, keineswegs Etwas ist, das von vorn herein irgendwo fest und fertig vorläge, sondern Etwas, das erst gefunden, »erst gemacht werden« muss (S. 3). Der Mensch ist handelndes Wesen; er hat so viele Be-

dürfnisse, so viele Begehrungen und Neigungen, so viele Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte in sich, dass er nicht gedacht werden kann ohne ein aus ihnen nothwendig entspringendes höchst mannigfaltiges Thun; irgendwie wollend und thätig wird und muss der Mensch immer sein. Aber dieses Wie? das eben ist die Frage. Der Mensch ist nicht blos ein von seiner Natur zum Handeln getriebenes, sondern er ist zugleich ein freies Wesen, d. h. sein ganzes Wollen und Thun ist ihm selbst überlassen und anheimgestellt. Wie er durch eigenes Denken alles Dasjenige erst finden muss, was nothwendiges Mittel für ihn ist, um zu existiren, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um seine Kräfte in Thätigkeit zu bringen, so ist er auch in der Lage, sich selbst Zwecke setzen zu dürfen und zu müssen; der Mensch ist darauf angewiesen, selbst Regeln und Grundsätze für alles Thun, selbst Gesetze für alles Verhalten, selbst rechtliche Gebräuche, selbst Verfassungen des Staates, und was sonst noch zur Ordnung des Lebens gehört, festzustellen. Kurz: der Mensch darf und muss sein praktisches Verhalten selbst so oder anders einrichten, er darf und muss praktische Lebenswahrheit selbst suchen und finden, und er muss daher dieses Suchen und Finden zum Gegenstand eigenen Nachdenkens machen. Die denkende Gestaltung des praktischen Lebens nun erreicht ihren Höhen- und Gipfelpunct in nichts Anderem, als in Dem, was wir »praktische Philosophie« nennen; sie ist nichts Anderes, als ein systematisch zu Werk gehendes Streben des Denkens für das gesammte praktische Lebensgebiet Bestimmungen zu finden, nach welchen es geordnet werden soll. Praktische Philosophie ist also (wie alles sonstige, noch nicht philosophische Denken über ethische Gegenstände) deswegen nothwendig, weil auf diesem Gebiete die Wahrheit vom Menschen selbst erst zum Bewusstsein gebracht werden muss.

Nothwendig ist aber praktische Philosophie auch noch in Folge einer weitern, unbedingt wichtigen Ursache. Es handelt sich nämlich nicht blos überhaupt und im Allgemeinen darum, dass für das menschliche Wollen und Thun eine gewisse Ordnung und Gestaltung gefunden werde; sondern es handelt sich noch mehr darum, dass ihm eine Gestaltung und Ordnung gegeben werde, welche sich auch wirklich durchführen lässt, bei welcher der Mensch bestehen kann, und bei welcher für ihn Etwas herauskommt. Der Mensch ist,

wie schon gesagt, ein »freies Wesen«, welchem sein Wollen und Thun anheimgestellt ist zu selbsteigenem Bestimmen. Der Mensch kann daher zunächst wollen und thun, was ihm beliebt, was er mag, nicht wollen und nicht thun, was er nicht mag. Er kann nach allen Seiten hin so oder anders sich verhalten, er kann emsig oder träge sein, er kann arbeiten oder geniessen, er kann so oder so, in diesem oder jenem Mass geniessen, er kann sich zu seinen Mitmenschen so oder anders stellen, er kann sich mit ihnen vertragen oder nicht, er kann ihnen wolthun oder schaden; kurz: er kann sein Wollen und Thun nach Willkür einrichten. Aber bei dieser völligen Willkür kann es nicht sein Bewenden haben. Schon die allernächste Erfahrung zeigt, dass absolute Willkür sich nicht dazu eignet, das Princip des Handelns abzugeben. Schon sie zeigt, dass der Mensch nothwendig gewisse Dinge thun, andere Dinge lassen muss, um zu existiren, um sich zu erhalten, um in der Welt durchzukommen; schon die einfachste Erfahrung zeigt, dass der Mensch nicht Alles sich erlauben, nicht Alles versuchen und wagen darf, was ihm etwa beifällt, dass er vielmehr Manches zu unterlassen, in Manchem sich zu beschränken hat, dass er namentlich gezwungen ist, mit seinen Mitmenschen übereinzukommen zu einem friedlichen Zusammenleben, innerhalb dessen er seiner Erhaltung und seiner Freiheit sicher ist, und welches es ihm möglich macht, unter Umständen auch den Beistand Anderer zu gewinnen, um für sich selbst gehörig sorgen zu können. Kurz: es ist unmittelbar gewiss, dass der Mensch nicht thun darf, was er will, oder dass es für ihn nicht blos ein »Wollen«, sondern auch ein »Müssen« und in Folge hievon ein »Sollen« gibt. Worin nun dieses Sollen nach allen Seiten hin bestehe, und zwar wie sich ergeben wird auch noch weit hinaus über die so eben angeführten nothwendigen Beschränkungen der Willkür, das untersucht in wissenschaftlicher Weise die praktische Philosophie.

Der Weg, welchen sie hiebei geht, kann kein anderer sein, als der, dass sie untersucht, was für ein Wollen und Thun gemäss sei der Natur oder der Wesenheit des Menschen. Um das menschliche Wollen und Thun, um die Bestimmung, welcher Art es sein solle, handelt es sich; dieses Sollen aber kann die Philosophie nur in der Weise finden, dass sie fragt: was muss der Mensch wollen und thun, wenn er nicht in Widerspruch mit sich selbst, mit Dem, was sein Wesen von ihm fordert,

kommen, und, wenn er Alles, was er als Mensch sein kann, wirklich sein, Alles, was ihm als Menschen zusteht und gebührt, zu erreichen und zu erfüllen suchen will? Wo und woher für die Philosophie ein anderes praktisches Prinzip zu finden wäre, als im Wesen des Menschen, das ist nicht abzusehen. Der Beruf der Philosophie ist ja überall der, die Functionen und Gesetze der Dinge aus ihrem Wesen herzuleiten, sie weder blos empirisch aufzuzählen, noch sie willkürlich so oder anders zu bestimmen, sondern sie aus der Natur der Dinge zu »deduciren«; ihr Weg ist der immanente, hier der anthropologische Weg. Auch noch einige weitere Momente kommen hiefür in Betracht. Der Mensch ist zwar ein freies Wesen; aber er ist doch in die Grenzen seiner Natur eingeschlossen, er »kann nicht aus ihr heraus«; es kann ihm folglich nur ein solches Handeln vorgeschrieben werden, das seiner Natur gemäss ist: Zwecke erstreben und Gesetze befolgen, welche mit seiner Natur nichts zu schaffen hätten oder gar phantastisch über sie hinaus wollten, kann der Mensch in Wahrheit nicht und wäre nicht verpflichtet nach ihnen zu fragen. Endlich ist überhaupt nicht abzusehen, wonach das Handeln irgend eines Existirenden sich bestimmen soll, als nach Dem, was es von Natur ist, nach Art und Mass seiner Beschaffenheit, seiner Bedürfnisse, seiner Anlagen und Kräfte, nach seiner Stellung zu andern Existirenden, mit denen es von Natur in Beziehung steht.

2. Gesammtaufgabe und Eintheilung der praktischen Philosophie.

Die Untersuchung der Frage, wie das menschliche Wollen und Thun sich gestalten soll, zerfällt, genauer betrachtet, in drei Momente, ein Unterschied, mit welchem sich zugleich bereits ergeben die wesentlichen Aufgaben und die Haupteintheilung der ganzen praktischen Philosophie.

Erstes Moment: Jedes Wollen und Thun hat vor Allem einen Zweck, es ist ohne ein »Gewolltes«, somit ohne einen Zweck gar nicht zu denken. Die praktische Philosophie fragt daher zuerst: was sind die Zwecke, welche der Mensch in seinem Wollen und Thun anstreben muss, damit dasselbe ein dem Wesen des Menschen angemessenes sei? Der Mensch kann sich

— hier liegt der Ausgangspunct der Ethik — alle möglichen Zwecke setzen; es fragt sich aber, ob alle diese Zwecke seinem Wesen auch wirklich entsprechen, ob sie kraft desselben berechtigt und nothwendig, ob sie von seiner Natur gestattet und verlangt, ob sie somit die wahren und richtigen Zwecke seien oder nicht. Diese Frage untersucht die praktische Philosophie. Sie will feststellen, was die rechten *Lebenszwecke* sind, was *Lebensaufgabe* des Menschen ist, was er wollen soll. Oder sie ist in erster Linie *Philosophie der Menschheitszwecke*.

Zweites Moment: Für das Wollen und Thun gibt es nicht blos einen Zweck, sondern auch ein *Gesetz* oder mehrere Gesetze. Warum ist es so? Das Wollen und Thun kann gewisse *Wirkungen* haben nach dieser oder jener Seite hin, d. h. das Wollen und Thun kann da oder dorthin entweder erhaltend, fördernd, nützlich, heilsam, gut, oder aber schädlich, störend, verletzend, verderblich, übel wirken. So insbesondere das menschliche Wollen und Thun. Es kann fördernd oder gut, es kann ebenso störend oder übel wirken nach gewissen Seiten hin. *Dieses »gut oder übel-Wirken« kann nun aber vielleicht nicht gleichgiltig* (nicht indifferent) *sein*; es ist vielmehr *vielleicht* in Folge gewisser Ursachen und Verhältnisse möglich, dass diese sei's fördernde sei's störende Wirkung keineswegs ins Belieben des Menschen gestellt werden kann, dass vielmehr die erstere *schlechthin* gefordert oder geboten, die zweite *schlechthin* ausgeschlossen, nicht geduldet, sondern verboten und um jeden Preis abgewehrt werden muss. Die praktische Philosophie muss natürlich auf dieses »Vielleicht« auch reflectiren, d. h. sie muss die Frage stellen: untersteht das Handeln des Menschen etwa gewissen schlechthinigen Forderungen, d. h. gewissen unbedingten *Gesetzen* des Inhalts, dass er Dieses und Jenes, was gut wirkt, thun, Anderes, was übel wirkt, unterlassen soll, und zwar unbedingt. Die Untersuchung dieser Frage gehört selbstverständlich dazu, dass *vollständig* bestimmt werde, wie das menschliche Handeln sein soll, und sie ist daher gleichfalls ein Hauptgegenstand der praktischen Philosophie.

Drittes Moment: Zu der Lehre von den Zwecken und Gesetzen des menschlichen Wollens und Thuns muss in einer vollständigen praktischen Philosophie noch hinzukommen die Unter-

suchung und Bestimmung Desjenigen, was dazu geschehen muss oder was reale Bedingung davon ist, dass jene Zwecke und Gesetze auch *wirklich* (soweit diess in der Macht der Menschheit steht) *erreicht und erfüllt* werden. Einen Hauptpunct dieser Untersuchung bildet die Erörterung der Frage, ob und wie dem *Gesammtleben* der Menschheit eine *reale, objectiv feststehende Ordnung* gegeben werden könne und müsse, welche dafür sorgt, dass alles Das wirklich realisirt werde, was Zweck und Gesetz für den Menschen ist (Recht, Staat u. s. w.).

Die Aufgabe der praktischen Philosophie ist dem Bisherigen gemäss kurz zusammengefasst die: das Wesen der menschlichen Natur darauf anzusehen, ob sich aus ihm gewisse so und nicht anders sein sollende Zwecke und Gesetze des menschlichen Wollens und Thuns ergeben, im Fall der Bejahung dieser Frage dieselben im Einzelnen aus jenem Wesen abzuleiten und ebenso die äussere Gestaltung des Gesammtlebens, welche aus ihnen sich ergibt, zu deduciren und darzustellen.

3. Inhalt und Gang der praktischen Philosophie.

Das Erste, was die praktische Philosophie zu untersuchen hat, ist die Frage nach den aus dem Wesen der menschlichen Natur fliessenden Zwecken und Gesetzen des Wollens und Thuns: dieser Theil der praktischen Philosophie heisst *Moral*.

Ueber das Wort Moral, über das ihm entsprechende Wort »Sittenlehre« und im Zusammenhang hiemit über Das, was man unter »sittlich« und »Sittlichkeit« versteht, ist der Deutlichkeit wegen hier Etwas einzufügen.

Was heisst »*Sitte*«? Es bedeutet 1) zunächst eine Gewohnheit und weiterhin einen Gebrauch oder »Usus«, d. h. eine irgendwo in engerem oder weiterem Kreise feststehende Handlungsweise, namentlich eine Weise des Sichbenehmens im Umgang; so gibt es eine Sitte eines Hauses, einer Gesellschaft, eines Standes, eines Volkes u. s. f.

Die Sitte in diesem Sinn braucht noch keinen höhern, »moralischen« Werth zu haben; sie kann sogar »moralisch« betrachtet mehr oder weniger verwerflich sein; es gibt »schlechte, böse Sitten«, es gibt »schlimme Angewöhnungen«, es gibt »Unarten«

und »Ungezogenheiten«, es gibt »ekelerregende«, ja »horrende Gebräuche« u. s. f.

Aber es liegt in dem Wort »Sitte«, sofern es gleichbedeutend ist mit »Gebrauch«, doch schon auch etwas Höheres, Geistiges. Einer Sitte folgen ist ein Verhalten oder Handeln nicht nach blos natürlichen, unfreien, blinden Impulsen und nicht nach blos augenblicklichen und willkürlichen Einfällen, Launen und Neigungen, sondern eben nach einem »Usus«, welcher sich irgendwo gebildet hat, und welcher da, wo er sich gebildet hat, mit Bewusstsein ausgeübt und aufrechterhalten, ja möglicherweise von Allen gefordert, für eine »gesellschaftliche Pflicht« gehalten und erklärt wird, und zwar Letzteres namentlich dann, wenn eine Sitte, wie z. B. die Artigkeit und Höflichkeit, wirklich zur Gesellschaftlichkeit der Menschen, zu ihrem friedlichen und freundlichen Zusammenleben beiträgt. Wer der Sitte gehorcht, der bestimmt die Form seines Betragens bereits »geistig«, weil er, statt sich blindlings gehen zu lassen oder statt nur seinem Belieben zu folgen, sich einer Regel unterwirft, die er selbst als eine um ihn her giltige erkannt hat, und welcher sich zu fügen er sich frei entschliesst, obgleich er vielleicht ursprünglich diese Sitte blos deswegen annahm und mitmachte, weil er sie in seinem Kreise vorfand und so sich an sie gewöhnte.

Von hier aus nun, und zwar insbesondere von dem Werth aus, welchen eine Sitte für das gesellschaftliche Leben haben kann, bekommt das Wort und der Wortstamm »Sitte« 2) eine noch höhere, über das blos Formale des Betragens hinausgehende Bedeutung. Es bezeichnet nämlich ein Verhalten, welches nicht beherrscht ist von natürlicher Unbändigkeit, Ungeschlachtheit, Rohheit, Wildheit, Schamlosigkeit, Rücksichtslosigkeit und allen solchen das friedliche Zusammenleben der Menschen störenden Dingen, welches vielmehr das reine Gegentheil von all Dem bildet. In diesem Sinne heisst »Sitte« bestimmter »Gesittetsein«, das Gelangen dazu »Sittigung«, das Vorhandensein solchen Gesittetseins innerhalb eines grössern Ganzen von Menschen, z. B. eines Volkes, »Gesittung«. Das Gegentheil hievon ist das »Ungesittetsein«, die »Unsitte«, der Mangel an »Gesittung« oder die »Barbarei«.

An das Wort »Sitte« mit seinen verschiedenen Bedeutungen schliesst sich nun in ähnlicher Weise an das Wort »sittlich«.

Es hat 1) auch die nur erst ganz allgemeine Bedeutung »bezüglich auf Sitte, auf Handlungsweise u. s. f.«; so z. B. in den Redensarten »sittliche Dinge«, »sittliche Zustände und Verhältnisse«; in dieser allgemeinen Bedeutung umfasst das Wort Alles und Jedes, was sich im Handeln und Verhalten der Menschen vorfindet, auch das Schlechte, das »Unsittliche« (in der gleich zu besprechenden bestimmtern Bedeutung dieses Wortes). Zum »sittlichen Zustand einer Gemeinde« kann z. B. eben diess gehören, dass in ihr »Unsittlichkeit« im Schwange geht.

Aber das Wort »sittlich« hat 2) auch eine bestimmtere Bedeutung. Und zwar nach zwei Seiten hin. Es bedeutet einmal formal ein Verhalten nicht nach unfreier natürlicher Laune und Lust, sondern nach bewussten Regeln, nach bewusst geistigen Grundsätzen oder »Maximen«, so z. B. in der Redensart »sittliche Selbstbestimmung«, sofern sie bedeutet, dass man sich nicht gehen lässt, sondern sein Wollen frei, bewusst, grundsätzlich bestimmt. Für's Zweite aber hat das Wort auch eine materiale Bedeutung: es bedeutet ein Verhalten nach Regeln u. s. f., welche nicht etwa aus subjectivem Belieben geschöpft sind, sondern irgendwie Wahrheit und Berechtigung, objective Begründung und Giltigkeit haben. Diese Bedeutung hat das Wort z. B. in der Bezeichnung »sittlicher Mensch«, desgleichen in dem Hauptwort »Sittlichkeit«. Den Gegensatz bilden hier die Worte »unsittlich« und »Unsittlichkeit«, auch »Sittenlosigkeit« (wenn die Unsittlichkeit hauptsächlich als Ungebundenheit im Geniessen auftritt); sie bedeuten eine nicht zu rechtfertigende subjective Handlungsweise.

Das Wort »Moral« nun (zu dem wir jetzt zurückkehren) wird gewöhnlich mit dem Wort »Sittenlehre« promiscue gebraucht. Es bedeutet aber keineswegs eine Lehre von irgendwo empirisch vorhandenen »Sitten« der Menschen, der Völker, der Zeiten; mit solchen Dingen haben es andere Wissenschaften, wie z. B. Sittenkunde, Sitten- und Culturgeschichte, zu thun. Die Moral (und mit ihr die ganze Ethik) ruht allerdings auf Empirie, d. h. auf der Erkenntniss der Natur des Menschen, wie sie erfahrungsmässig oder thatsächlich ist; die Moral darf nichts mit Phantasterei zu thun

haben, sie hat feste Stellung zu nehmen auf dem sichern Boden der Wirklichkeit; denn es ist ihr um nichts zu thun, als um Wahrheit für das Leben. Aber die Moral ist nicht selbst Empirie, sondern sie ist rationell auf empirischer Basis, sie erbaut auf der Grundlage des wirklichen Wesens des Menschen eine Wissenschaft der denkenden Vernunft von der kraft jenes Wesens berechtigten und nothwendigen und somit nicht beliebig subjectiven, sondern objectiv begründeten, also »sittlichen« Beschaffenheit des Wollens und Thuns, sie entwickelt wissenschaftlich, was unsere Vernunft uns sagt über Das, was wir als Menschen thun und beobachten müssen, oder sie ist streng gesprochen nicht »Sittenlehre«, sondern Lehre von der »Sittlichkeit«, Lehre von den Lebenswecken, welche sittlich sind, und von den sittlichen Gesetzen (deren Erfüllung, wie sich zeigen wird, erst ganze »Sittlichkeit« des Wollens und Thuns ergibt).

Die Moral muss der Lehre von Recht, Staat u. s. w. vorangehen. Nur durch Feststellung Dessen, was der Mensch von Natur erstreben soll und daher auch darf, können begründet werden Ansprüche des Menschen auf »Rechte«; ebenso sind die Zwecke des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft nur abzuleiten aus den »Menschheitszwecken«, wie die Moral sie entwickelt; und erst nach Feststellung davon, was schlechthin und für Alles das oberste Gesetz ist, kann auch für die Gebiete des Rechts u. s. w. Etwas »gesetzmässig« bestimmt werden.

Moral.

Die Moral theilt sich dem Frühern (S. 9. f.) gemäss zunächst zweifach: Lehre von Demjenigen, was von Natur berechtigter und nothwendiger Zweck des menschlichen Wollens und Thuns ist, und Lehre von Dem, was Gesetz für das Wollen und Thun ist. Oder: sie ist Lehre von den sittlichen Lebenszwecken und vom Sittengesetz, woran sich sodann noch unmittelbar anschliesst der Begriff der sittlichen Bestimmung des Menschen und der des höchsten Gutes oder Desjenigen, was durch die sittliche Thätigkeit in der Welt und für sie realisirt wird.

Und zwar ist diess die allgemeine Moral, da es, wie sich später zeigen wird, in der Natur der Sache liegt, dass auch besondere (specielle) Moralwissenschaften sich ergeben.

Die Lebenszwecke.

Ehe die Lehre von den Lebens- oder Menschheitszwecken dargestellt werden kann, muss zuvor bestimmt werden, wie die Moral diese Zwecke aus dem Wesen der menschlichen Natur ableiten, oder welche massgebenden Gesichtspuncte sie dabei berücksichtigen muss.

Es ist diess, wie sich zeigen wird, namentlich deswegen nothwendig, weil es sich nicht blos um die Auffindung und vollständige Zusammenstellung der rechten Lebenszwecke handelt, sondern auch um ihr Verhältniss zu einander, oder um den sei's grössern sei's kleinern Werth, welchen die einzelnen Zwecke innerhalb der Totalität des Lebens anzusprechen haben.

Die Moral, ist, wie gesehen, nicht Empirie, sie will nicht blos diese oder jene Zwecke angeben, welche dieser oder jener Mensch sich setzt, welche diese oder jene Menschen sich gesetzt haben oder vielleicht setzen werden; sondern sie will diejenigen Zwecke finden, welche die Natur des Menschen ihm anweist, oder die Zwecke, welche er anstreben muss, wenn er wirklich Mensch sein will, die Zwecke, welche Aufgaben für ihn als Menschen sind, welche seine Ziele sein sollen.

Zu diesem Behuf ist 1) als Grundlage des Ganzen nöthig eine Reflexion auf die Natur oder Wesenheit des Menschen, selbstverständlich mit besonderer Rücksicht auf die thätige, wollende, handelnde Seite derselben. Eine solche Reflexion ist herüberzunehmen aus der Anthropologie; ihre Hauptmomente sind folgende.

Der Begriff des Menschen ist diess, dass er vernunftbegabtes Naturwesen oder in der Natur stehendes Vernunftwesen ist (»Natur« hier genommen nicht in dem allgemeinen Sinn der ganzen Wesenheit, sondern im »niedern Sinne« der »physischen«, noch nicht geistigen Existenz). Der Mensch ist, von unten her betrachtet, Naturwesen, wie alle andern lebenden Wesen neben ihm. Er steht ganz in der Natur; er hat Theil an allen natürlichen Bedürfnissen, Trieben und Neigungen, an allen Bestimmbarkeiten (Empfindungen, Gefühlen, Reizungen, Affecten, Leidenschaften), an allen Erlebnissen, Zuständen und Geschicken natürlicher We-

sen; er hat Theil an allen Eigenschaften, Anlagen und Kräften, die wir im Kreis der Lebendigen finden; er ist desgleichen wie sie alle darauf angewiesen, sich selbst durch eigene Thätigkeit im Dasein zu behaupten, und in völlige (äussere) Freiheit dazu gestellt, wie er dieses thun und wie er überhaupt seine Kräfte gebrauchen will. Aber der Mensch ist auch und zwar in höherer Instanz Vernunftwesen. Es ist in ihm eine Anlage, eine Kraft, welche niedern Wesen noch versagt ist, die Vernunft, die Intelligenz: er ist sich seiner selber und der Welt bewusst; er kann sich selber und die Welt erkennen, so weit es sich um dieses Erkennen handelt für das Gebiet der praktischen Lebenszwecke, oder er kann erkennen seine Bedürfnisse und seine Fähigkeiten, und er kann ebenso erkennen die Eigenschaften der Dinge, ihre Gesetze und Kräfte, ihre Wirkungen und Einflüsse, insbesondere die Nützlichkeit und Schädlichkeit derselben; er kann vermöge dieses Erkennens seiner selber und der Dinge sich Begriffe bilden von Dem, was er etwa anzustreben, wozu er die Dinge zu benützen, was er aus ihnen zu machen, wie er sich gegen sie zu verhalten habe, oder er kann sich Begriffe bilden von Handlungen, er kann sich Zweckbegriffe bilden und auf Mittel für dieselben denken, und er kann endlich überall unterscheiden zwischen Dem, was Werth hat und was nicht, z. B. zwischen dem Vollkommeneren und Unvollkommeneren, dem Bessern und Schlechtern, dem Wahrhaften und Falschen oder blos Scheinbaren; kurz er ist im Stande zu den Dingen sich beurtheilend zu verhalten, er hat Urtheil über Alles. Und zwar ist die Vernünftigkeit des Menschen, sobald sie einmal entwickelt ist, jeden Augenblick und nach allen Seiten hin offen, regsam und thätig; Alles, was an den Menschen kommt, was ihn afficirt und beschäftigt, Alles, was ihm innerlich beigeht, innerlich in ihm erwacht, Alles, was ihm von Aussen her entgegentritt, Alles wird von der Vernunft in ihm szs. ergriffen und festgehalten, es muss Revue vor ihr passiren und empfängt ihr Urtheil; die Vernunft handelt im Menschen nicht blos da und dort, nicht blos dann und wann, sondern sie wohnt und wirkt im Menschen als lebendige, stets active Kraft, die namentlich auch ganz unwill-

kürlich und unwiderstehlich den Menschen mahnt, wo er etwas Verfehltes gedacht oder gethan hat, zu denken oder zu thun im Begriff ist. Diese ihre Activität entwickelt sich allerdings nur erst langsam und allmälig, und sie kann auch, nachdem sie erstarkt und mündig geworden, oft ermüden oder durch anderweitige Einflüsse, z. B. durch Seelenbewegungen, welche das Gleichgewicht des Innern stören, gehemmt werden; aber sie regt sich immer wieder; Vernunft ist doch das Herrschende im Menschen; jeder Mensch hat die Möglichkeit in sich, es dahin zu bringen, seine Vernunft stets gebrauchen und ihr in Allem folgen zu können. Auch irrthumsfrei ist die Vernunft nicht, aber sie ist ebensosehr die Fähigkeit, den Irrthum zu erkennen und ihn von sich abzuthun. Durch diese seine Vernünftigkeit ist der Mensch zugleich eines Handelns nach vernünftiger Einsicht und damit eines nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich freien Handelns fähig, d. h. eines Handelns nicht nach blinder Naturnothwendigkeit, nach Instinct, Trieb, Affect, sondern nach klar erkannten und bewusst gebilligten, somit selbst gewollten Gesichtspunkten, Absichten, Maximen und Grundsätzen.

Für eine wahrheitsgemässe Construction der Moral ist 2) nothwendig, dass aus der Natur des Menschen die Zwecke, die in ihr liegen und auf welche sie den Menschen anweist, vollständig herausgehoben werden; keiner darf willkürlich übergangen, keiner willkürlich zurückgestellt werden. Geht man in dieser Weise auf die dem Menschen durch sein Wesen vorgezeichneten Zwecke bestimmter ein, so ergibt sich Folgendes. Praktische Aufgabe ist für den Menschen in erster Linie die Verwirklichung Desjenigen, was ihm von Natur Bedürfniss ist. Wo wirkliche Bedürfnisse sind, da müssen sie befriedigt werden; es muss für sie gesorgt werden, sie sind eine mehr oder weniger dringende »Nothwendigkeit«. Und zwar ist diess das Erste; denn unsere Bedürfnisse geben uns zuerst Zwecke an die Hand, nach denen wir streben, und von ihrer Befriedigung hängt etwas nicht Geringse ab, nämlich unsere ganze physische Existenz. Aber nicht blos um die Befriedigung der Bedürfnisse handelt es sich im Leben, sondern in zweiter Linie auch um die Bethätigung, um die Ausbildung und Ausübung der Anlagen, Fähigkeiten und

Kräfte, welche der menschlichen Natur inwohnen. Jede Anlage, Fähigkeit, Kraft strebt sich zu verwirklichen und treibt daher zu einem ihr gemässen Handeln, sie gibt dem Willen einen Impuls, sie lässt gewisse Zwecke als erreichbar und wünschenswerth erscheinen, oder jede Anlage, Fähigkeit, Kraft ist »praktisches Motiv«; jeder Anlage muss daher Spielraum eröffnet, jeder ihr Ort innerhalb des Gesammthandelns angewiesen, für jede die ihr gemässe Thätigkeit aufgefunden oder ausgemittelt werden; jede fordert Diess bestimmt, ja oft geradezu »gebieterisch« im Leben und somit auch in der Wissenschaft von den Lebenszwecken (wie stark diese Macht der natürlichen Anlage und wie gross ihr Recht ist, sieht man z. B. oft genug an Menschen, welche durch äussere Verhältnisse um Bethätigung ihrer persönlichen Anlagen gebracht unglücklich werden oder gar verkommen und zu schädlichen Mitgliedern der Gesellschaft ausarten). Und: jede Anlage ist Theil der menschlichen Natur und muss daher zur Entwicklung, zur Bethätigung gelangen; sonst wird die menschliche Natur um einen Theil ihres Lebens gebracht, sie wird verkümmert, verstümmelt und geknickt. Das aber kann selbstverständlich nicht von der Vernunft gebilligt werden, somit nicht sittliche Aufgabe sein.

Indess ist mit diesem Beiden allein doch noch nicht vollkommen bestimmt angegeben, wie die Lehre von den Lebensaufgaben construirt werden soll.

Es kann bei denkender oder vernünftiger Betrachtung der menschlichen Natur und der Forderungen, welche sie an den Menschen stellt, doch nicht ohne weiteres jedes Bedürfniss und jede Anlage aufgenommen werden in den Kreis der nothwendigen, der wesentlichen Lebenszwecke. Es kann einzelne Bedürfnisse geben, die wol auch natürlich sind, in gewissen natürlichen Trieben und Neigungen (z. B. in der natürlichen Liebe zum Angenehmen aller Art) wurzeln, welche aber unbedingt zu erstreben oder gar zur Hauptsache zu machen unnütz oder schädlich und somit störend wäre für Etwas, das ein unbedingtes Bedürfniss der Natur des Menschen ist, nämlich für sein Wol und Wolsein, für seine Glückseligkeit und für seine Befriedigtheit mit seiner ganzen Existenz. Es gibt Ein unbedingtes Bedürfniss für den Menschen, dass es

ihm »objectiv« wol, gut, glücklich ergehe, und dass er »subjectiv« das Gefühl des Wolseins, der Zufriedenheit mit dem Dasein habe; nicht Dieses und Jenes zu erlangen ist die Hauptsache, sondern das Wol der ganzen Person und das Befriedigtsein von Leben und Welt; dieses Bedürfniss ist das A und O alles menschlichen Begehrens, Sehnens, Denkens, Hoffens; es ist nicht ein willkürliches, sondern ein dem Menschen durch seine Natur aufgedrungenes »Problem« [1]), von welchem er nicht absehen kann und nicht absehen soll; das Wol allein ist, wenn es sich um die Wahl zwischen ihm und seinem Gegentheil handelt, vernünftiger Zweck; nur Wolsein gibt dem Dasein Werth; so sehr ist diess der Fall, dass der Mensch geradezu einen Anspruch, ein Recht hat auf sein Wol und Wolsein. Also: nur diejenige Befriedigung einzelner Bedürfnisse, welche zugleich dem Wol des Menschen zuträglich, welche heilsam oder gut für ihn ist, indem sie zu seiner Glückseligkeit beiträgt, ist wesentliche, nothwendige, wahrhafte Lebensaufgabe. Ebenso kann nicht jedes Bedürfniss in gleicher Weise oder auf gleiche Rangstufe zu den wesentlichen Lebenszwecken gerechnet werden; die einzelnen Bedürfnisse sind desto wichtiger, je mehr Werth sie für das Wol des Menschen und für seine Zufriedenheit mit dem Leben haben. Dasselbe ist der Fall mit den Anlagen; ihre Bethätigung muss Werth für das Wol des Menschen haben; es ist z. B. nicht nöthig, nicht wesentlich, gewisse hiefür entbehrliche Fähigkeiten und Fertigkeiten, als da sind schnellläuferische Behendigkeit, mercurialische Schlauigkeit, taschenspielerische Geschicklichkeit, fabelhafte Gedächtniss- und Rechnenkunst, riesenhafte Stärke, Allem unbedingt trotzende Wetterfestigkeit, um jeden Preis acquiriren zu wollen; solche Dinge gehören

1) Der Hauptgegner der blossen Glückseligkeitslehre, Kant, sagt: »Die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen« (Kritik der praktischen Vernunft S 209). »Glücklich zu sein ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens; ... die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem« (S. 123); zum ganzen und vollendeten (höchsten) Gut »wird auch Glückseligkeit erfordert, und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft« (S. 229).

höchstens in das Gebiet des individuell Angenehmen und Wünschenswerthen, sofern es einzelne Menschen geben kann, die von Natur ganz besonders zu solchen Sachen angelegt sind und daher Neigung dazu haben und Bedeutendes damit leisten können.

Indess: das Einzige ist das Wol nicht. Wie nur diejenige Befriedigung der Bedürfnisse Zweck des Lebens sein kann, welche zugleich Werth hat für die Glückseligkeit des Menschen, so weiter auch nur dasjenige Wollen und Thun, das ihm selbst oder seiner Persönlichkeit Werth verschafft oder ihm innern Werth gibt, genauer: diejenige Bethätigung der Anlagen und Kräfte, welche dem Menschen Werth und dadurch zugleich Würde verleiht. Es ist gewiss mit Recht das Gefühl und der Glaube allgemein, dass es im sittlichen Gebiet nicht blos auf das Wol, sondern vor Allem auch auf Werth und Würde der Persönlichkeit, des Wollens und Handelns ankomme. Was meint man nun damit? was ist uns zuerst »Werth« der Persönlichkeit, »Werth« des Wollens und Thuns? Derselbe beruht auf mehrfachen, obwol wesentlich verwandten Bedingungen, wie sich diess im Weitern schon zeigen wird. Diejenige Bedingung, welche hier (wo noch nicht vom Sittengesetz, sondern nur erst von den Richtungen, welche das Streben des Menschen nehmen kann, die Rede ist) in Betracht kommt und kommen muss, ist folgende. Der Mensch hat Anlagen und Kräfte, welche er so oder anders anwenden kann. D. h. der Mensch kann entweder alles Das leisten, was er durch sie vermag, oder auch nur wenig, oder geradezu gar nichts. Der Mensch kann genauer quantitativ Vieles leisten in der Welt, und er kann qualitativ, was er thut, ganz und voll thun, er kann Tüchtiges schaffen und vollbringen. Dadurch aber, dass er quantitativ und qualitativ zu leisten strebt, was er kann, dadurch erhält sein Wollen und Thun einen noch andern Werth, als den für die realen Zwecke seines Wols, es erhält innern Werth; denn das Streben möglichst viel und Alles recht zu thun ist ein Streben, welches mit aller Kraft auf Vollkommenheit des Handelns geht; ein solches Streben aber ist schätzenswerth oder hat Werth in sich selbst. Dieser innere Werth ist allerdings nur ein idealer Werth, da ein solches Streben wenigstens direct nicht auf die Befriedigung realer Bedürfnisse gerichtet ist. Aber eben diesen idealen innern Werth soll der Mensch erstreben, weil er sonst

hinter dem Mass der Vollkommenheit zurückbleibt, zu welchem seine Kräfte ihn befähigen, oder weil er weniger ist, als er selbst sein könnte, sich selbst geringer macht, als er zu sein vermöchte. Ja es ist auch ein »Bedürfniss« des Menschen selber, sich nicht als werthlos erscheinen zu müssen; der Mensch als vernünftiges Wesen urtheilt, »misst«, »schätzt« überall, ob Tüchtigkeit da sei oder nicht; er verlangt von Anderen, dass ihr Thun nicht ein nichtiges sei, er verlangt, dass keine Kraft vergeudet, »kein Pfund vergraben«, sondern alle Fähigkeiten und Mittel in fruchtbare Thätigkeit gesetzt werden, er ist geneigt Solche, welche Diess nicht thun, zu verachten, und ganz denselben Massstab legt er auch an sich selbst an, er schämt sich das nicht zu thun, was er thun könnte, er fühlt, dass er sich darob verachten müsste, er will aber sich selbst nicht geringschätzen müssen, sondern er will sich achten können, und darum strebt er unwillkürlich hinaus über die blosse Sorge für seine reellen Interessen, er fühlt, dass diese nicht das Alleinige und nicht das Höchste sind, dass man vielmehr möglichst viel thun und was man thut möglichst gut thun oder dass man auch der Idee der Vollkommenheit zu liebe etwas auf sich nehmen muss. Dadurch, dass der Mensch diess erkennt und erstrebt, erlangt er zugleich Würde, d. h. er wird werth, von Andern geachtet zu werden, er verdient sich Anerkennung seiner selbst als einer Persönlichkeit, der man nichts vorwerfen, die man nicht geringschätzen kann. Diese Anerkennung ist gleichfalls ein wesentliches »Bedürfniss«; der Mensch will geehrt sein, er kann es nicht ertragen, dass seine Persönlichkeit von Andern als eine nichtige betrachtet werde. Der Mensch hat freilich schon von Natur eine Würde durch seine über alles Niedere so unendlich hoch erhabene Begabung, insbesondere durch die nur ihm offenbare Idee der Vollkommenheit. Aber er kann sich dieser natürlichen Würde sittlich unwürdig machen, wenn er nicht nach Werth strebt, und er muss daher, weil er diess doch auch wiederum nicht will und nicht wollen kann, Alles thun, um seiner Würde wirklich gerecht zu werden.

Wenn nun hienach Wol und Werth Ziele des menschlichen Strebens sein sollen, so fragt es sich: sind diese beiden Ziele auch unter einander vereinbar, oder ist vielleicht ein Widerspruch unter ihnen? Die Antwort hierauf ist folgende. 1) Dem Wol schadet

das Streben nach Werth nicht, da Tüchtigkeit des Menschen zugleich auch für sein Wol nur sehr nützlich ist, und wenn einmal auch das Streben nach dem Werthvollen der Sorge für das Wol Eintrag thäte, z. B. durch übergrossen Eifer, durch allzugrosse Uneigennützigkeit, durch unnütze Selbstaufopferung, so ist doch der Werth und damit nichts Geringes gerettet. Oder: »Collisionen« können eintreten zwischen Wol und Werth, weil sie nicht identische Dinge sind; aber diese Collisionen sind unabwendbare Folgen der allgemeinen menschlichen Unvollkommenheit, so z. B. wenn sich der Fall ereignet, dass ein Mensch aus Grossherzigkeit sich zur Rettung eines Andern aus schwerer Gefahr getrieben fühlt und dabei selbst ums Leben kommt; und ebenso sind diese Collisionen nicht die Regel, sondern sie sind die Ausnahme, da solche »Unvollkommenheiten« im normalen Zustand der menschlichen Dinge nur vereinzelt vorkommen. Umgekehrt kann freilich das Streben nach dem Wol das nach dem Werth beeinträchtigen, und es ist das leider nicht blos »Ausnahme«, der Mensch handelt zu unzähligen Malen würdelos, genuss- und selbstsüchtig. Aber in Wahrheit soll es dazu nicht kommen, und es tritt bei jedem sittlich nicht ganz und gar verwahrlosten Menschen Beschämung und Reue darüber ein, dass er ehrlos handelte, ein Beweis, dass die menschliche Natur Jeden, der an ihr Theil hat, stärker zum Streben nach dem Würdigen als zu dem nach dem Gemeinen treibt, somit jenes, nicht dieses das von der Natur Geforderte ist. Anders ist es, wenn das Wol etwa einmal dem Werth ohne Ergebniss geopfert worden ist, wenn z. B. Jemand vergeblich sich selbst oder das Seine an einen würdigen Zweck drangegeben hat; da kann wol auch der Wunsch sich im Herzen regen, man möchte anders haben handeln können, aber dieser Wunsch ist von der Reue und der Scham darüber grundverschieden, dass man dem Wol zu liebe seine Würde preisgab. 2) Das Streben nach dem eigenen Wol ist, wenn es kein selbstisches ist, keineswegs werth- oder würdelos. Es ist diess schon deswegen nicht, weil es einfache Naturnothwendigkeit ist; es ist nun eben einmal dem Menschen von der Natur aufgetragen, für seine Existenz zu sorgen, da deren Erhaltung ihm nicht von selbst in den Schoos zu fallen pflegt, und er ist von der Natur so eingerichtet, dass er eine »unerträgliche« Existenz nun und nimmer »mit gutem Willen«

d. h. ohne ihr schlechthin zu widerstreben erdulden kann. Ebenso ist die Sorge für das Wol deswegen nicht werth- und würdelos, weil sie zweckmässige, somit vernünftige Bethätigung der Vernunft ist; werthlos, »frivol« ist unvernünftiger Leichtsinn, nicht vernunftgemässe Vorsicht und Besonnenheit; werthlos, »erbärmlich« ist Faulheit, nicht Thätigkeit für den Erwerb; wer sie übt, der hat Anspruch auf »Ehre« unter seinen Mitmenschen und Mitbürgern; kurz das Streben nach dem Wol trägt auch zum Werth des Menschen bei. Und endlich ist zu sagen: vom Standpunkt der Vernunft aus ist das Wol keineswegs ein geringer oder verächtlicher Zweck, sondern das Gegentheil hievon: Wol, Glückseligkeit ist Harmonie des Befindens eines Wesens mit seinem Bedürfniss, Harmonie der Zustände mit Dem, was die Natur des Individuums begehrt, Harmonie der Welt mit dem Menschen, Harmonie des »Subjects und Objects«; diese Harmonie ist ein Ideal der Vernunft, ein Theil der Vollkommenheit des Universums, welche der urtheilenden Vernunft als unbedingtes Ziel, als alleinwahrer Weltzweck nothwendig vorschwebt. Der Mensch muss nun, da es sich um Beides, um das Wol und um den Werth seiner Person, handelt, freilich »zwei Herren dienen«; aber nicht darin hesteht die sittliche Auffassung des Lebens, dem Einen oder Andern Lebewol zu sagen, sondern darin, Beiden gerecht zu werden; das sittliche Leben ist ein Streben, welches diese beiden Richtungen des Wollens harmonisch vereinigen muss. Die höhere Instanz unter den Beiden ist natürlich die Würde, weil der Mensch als vernünftig urtheilendes Wesen gegen die Herabwürdigung seiner selbst durch werthloses Handeln am allerwenigsten gleichgültig sein kann und soll. Der Mensch, welcher ganz Mensch sein will, muss das Wol der Würde opfern, nicht umgekehrt. Dass der Mensch in diese Dualität »zweier Herren oder Instanzen« hineingestellt ist, das liegt an seiner Endlichkeit; ja: wenn er nicht wolsbedürftig wäre, dann könnte man ihm blos das Streben nach Werth als »Lebenszweck« zuweisen, dann wäre er aber auch nicht »Mensch«, sondern Engel oder Genius.

Ein sprachlicher Excurs über das in der Ethik so viel gebrauchte Wort »Werth« ist wol nicht überflüssig. »Werth« bedeutet zunächst die Eigenschaft einer Sache, dass man um sie »Etwas haben«, dass man um sie, z. B. um ein Stück Kupfer

oder Silber, so oder so viele andere Dinge erhalten kann. Davon kommt dann die weitere Bedeutung, dass eine Sache oder auch eine Person nicht zu Nichts, sondern zu Etwas nütze ist; ein Nahrungsmittel hat Werth für uns, weil es nütze ist zur Selbsterhaltung, eine Maschine, weil wir mittelst ihrer gewisse nothwendige Geschäfte in nicht zu langer Zeit besorgen können. Werthlos dagegen ist Alles, was zu gar keinem Zwecke nützlich oder brauchbar ist. Dieser Nutzwerth bedeutet jedoch nur so viel, dass Etwas für etwas Anderes als es selbst gebraucht werden kann, und es ist daher dieser Werth blos ein äusserer Werth; schreiben wir dem Korne Werth für Ernährung von Menschen oder Thieren zu, so reden wir eben damit blos von einem Werthe desselben für etwas ihm an sich Fremdes, also von einem Werthe desselben nach aussen; »reell« ist zwar dieser Werth des Kornes, weil ein bestimmter Zweck, Thierernährung, durch dasselbe realisirt werden kann, aber er ist doch blos »Aussenwerth«. Es kann aber auch noch einen andern und zwar höhern »Werth« geben: wir schreiben nicht blos Demjenigen Werth zu, was nutzbares Mittel ist für einen Zweck, oder nicht blos Dem, um was wir Etwas haben und wodurch wir uns Etwas verschaffen können, sondern auch Demjenigen, »um was wir Etwas geben«, oder mit anderem Ausdruck Demjenigen, was auf uns den Eindruck macht, dass es verdiene, beachtet, gesehen, genossen, angeeignet, erworben zu werden. Eine schöne Gegend ist uns einer Betrachtung und zu diesem Behuf etwa auch einer Reise werth, ein Kunstwerk oder auch eine kunstvolle Maschine (als solche, ohne Nutzen für uns) desgleichen; eine wol zubereitete Speise ist uns des Kostens, eine fein duftende Blume des Riechens, ein lehrreiches Buch ist uns des Lesens, des Anschaffens, ein bequem gelegenes und eingerichtetes Haus ist uns des Miethens oder des Kaufens werth; warum? weil alle solche Dinge uns etwas nicht Geringes leisten, weil sie so beschaffen sind, dass sie uns interessiren, uns Vergnügen versprechen und dergleichen; deswegen sind wir bereit, »Etwas um sie zu geben«. Solche Dinge haben nicht Marktwerth, wie das Geld, nicht Nutzwerth, wie das Nahrungsmittel, sondern sie haben »Affectionswerth« (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 60), sie sind uns schätzenswerth, sie erscheinen uns als eines Preises würdig. Dieser Affectionswerth ist jedoch auch nur erst »äusserer«

Werth des Dinges, dem wir ihn zuschreiben; es wird unter ihm nichts Anderes verstanden, als dass ein Ding ein gutes Mittel sei für einen Zweck ausser ihm, nämlich für mein Interesse, für meine Annehmlichkeit und dergleichen. So »reell« dagegen, wie der Nutzwerth, ist der Affectionswerth nicht mehr; solchen Werth kann ein Ding haben für dieses Individuum, für ein anderes nicht, da das Interesse, der Geschmack, die Neigungen der Menschen sehr verschieden sind; der Affectionswerth ist subjectiver, nicht objectiver Werth. Allein es gibt endlich noch einen andern Werth als alle so eben betrachteten Arten des Werths: es gibt Dinge, welchen wir innern und zugleich objectiven Werth zuschreiben. Solchen Werth erkennen wir einer Sache zu, sofern sie ihrer Beschaffenheit nach vollkommen ist oder Vollkommenes leisten kann für irgend eine Thätigkeit, für irgend Etwas, das überhaupt in den Kreis menschlicher Bestrebungen und menschlicher Zwecke fällt, nicht aber für die blosse subjective Neigung dieses oder jenes Individuums. Ein vollkommen gut gemachter Chronometer hat Nutzwerth, weil er es seinem Besitzer ermöglicht, genaue Zeitbestimmungen für Alles an der Hand zu haben, was er den Tag über vornimmt; er kann auch Affectionswerth haben für Einen, der an Maschinen Geschmack und Freude hat; aber wir schreiben ihm auch innern Werth zu, weil er »vollkommen gut« gemacht ist, wir schreiben ihm diesen innern Werth zu, selbst wenn wir gewiss wüssten, dass Niemand ihn benützen, Niemand sich für ihn interessiren werde, und wir thun es eben in dem Sinne, dass wir sagen wollen: seine Beschaffenheit ist so, dass er Alles vollkommen leistet, was ein solcher Mechanismus seiner Natur nach leisten kann. Ebenso hat ein gutes Kunstwerk, ein gutes Buch innern Werth durch die Vollkommenheit, durch die Leistungsfähigkeit, die es innerhalb seiner Sphäre (Kunst, Wissenschaft) und für diese Sphäre hat. Auch so drückt man sich aus: ein gutes Kunstwerk hat »Werth an sich, an sich selbst«, z. B. auch wenn Niemand es sieht und Geschmack daran hat, desgleichen ein gutes Buch, auch wenn Niemand von ihm erführe und es für Niemand den äussern Werth hätte, dass er aus ihm etwas lernte, oder den Affectionswerth, dass es ihm Vergnügen bereitete. Was innern Werth hat, kann, wie schon bemerkt wurde, auch reellen Werth haben, sofern es zu gewissen Zwecken nützlich gebraucht werden kann;

aber es hat Werth auch ohne Das, weil es an sich selbst werthvoll ist, und es hat ebendamit noch etwas Anderes als reellen Werth, es hat idealen Werth, sofern es an sich selbst oder seiner Qualität nach betrachtet der Idee seiner Gattung (z. B. Dem, was ein Chronometer, ein Kunstwerk u. s. w. ist) oder den Forderungen der urtheilenden Vernunft in Betreff Dessen, was es, wenn es einmal ist, sein soll, vollkommen entspricht. Dass dieser innere Werth, obwol zunächst blos idealer, doch auch objectiver Werth ist, liegt in der Natur der Sache. Der gute Chronometer ist werthvoll nicht blos für subjectiven Geschmack, sondern für alle und jede Thätigkeit, die mit Zeitmessung zu thun hat, er ist gut für Seefahrt und Astronomie, d. h. für Thätigkeiten, welche freilich auch von »Subjecten« betrieben werden, aber er ist werthvoll für diese Thätigkeiten in dem Sinne, dass er denselben vermöge ihrer Natur und Eigenthümlichkeit oder vermöge ihres nicht zu ändernden, objectiv so und nicht anders seienden Wesens hilfreich entgegenkommt. — Weil es bei dem Begriff »innern Werths« so wesentlich ankommt auf Vollkommenheit der Leistung, so wird solcher »Werth« natürlich auch zuerkannt dem Streben des Individuums mit seinen Kräften möglichst Vollkommenes zu leisten (S. 20); Fleiss, Ernst und Treue in Geschäft und Beruf können äussern Werth (Erfolg) haben oder nicht, inneren Werth haben sie immer, weil da die Kräfte zum Handeln so vollständig, als der Mensch es vermag, in Activität gesetzt werden, sie haben diesen ihren innern Werth selbst in beschränkten Kreisen der Thätigkeit, wie z. B. in den kleinsten Dienstleistungen und sonstigen weniger bedeutenden Arbeiten; der Begriff des innern Werths ist auch da, wo er nicht dem Werke selbst, sondern nur dem Streben, dem Wollen des Individuums zuerkannt wird, ganz derselbe, wie bei jenem.

Von diesem innern Werthe ist im gewöhnlichen Sprachgebrauch da zunächst die Rede, wo in der Moral neben und über dem Wol der »Werth« des Handelns als sittliche Forderung aufgestellt wird. Dass auch noch Weiteres, z. B. Pflichterfüllung, Werth hat, davon ist später zu sprechen.

Selbstverständlich ist, dass es verschiedene Grade des Werthvollen gibt, weil nicht jede gute Leistung gleich grosse Vollkommenheit in sich schliesst, und von hier aus weiter diess, dass im

sittlichen Leben überall das Werthvollere dem weniger Werthen vorzuziehen ist, wie auch schon in der Sphäre des Wols das für dieses Wichtigere dem weniger Wichtigen vorgeht. Weder mit dem Werth noch mit dem Wol wäre es dem Menschen wirklich ernst, wenn er nicht in Beidem das möglich Beste erstreben wollte.

Auch daran möge hier noch erinnert werden, dass im sittlichen Gebiet nicht blos von Werth, sondern auch von Gehalt des Wollens gesprochen wird. »Gehalt« hat Dasjenige, woran oder genauer: worin nicht Nichts ist, Dasjenige, was nicht leere Schaale, sondern von Etwas und zwar von etwas nicht Unbedeutendem erfüllt ist — »Inhalt« kann schaal sein, »Gehalt« aber ist das schnurgerade Gegentheil hievon —; »Gehalt« hat insbesondere Dasjenige, was nicht blos schönen äussern Schein (wie eine gefälschte Münze), sondern Realität oder Substanz hat und ebenhiedurch Etwas ist und Etwas bedeutet im Reiche des Seienden. So schreibt man auch dem Wollen »Gehalt« zu, welches nicht auf in sich Nichtiges und blos Scheinbares, sondern auf Reelles, Wahrhaftes, Wolbegründetes (Substantielles) und eben hiedurch auch Bedeutendes und Fruchtbares gerichtet ist; »Gehalt« geht nicht gerade auf Streben nach Vollkommenheit, aber auf etwas Verwandtes, darauf, dass sich das Streben nicht im Bedeutungslosen und blos Trügerischen verliere. »Werth« des Wollens steht mehr dem Geringen und Gemeinen, »Gehalt« mehr dem Leeren und Eiteln der Richtung des Willens entgegen.

Nachdem wir (S. 15 ff.) die massgebenden Gesichtspunkte für die Construction der Lehre von den Lebenszwecken betrachtet haben, können wir nun den Umriss dieser Lehre weiter führen.

Der Gang, den sie bei methodischer Fortschreitung nehmen wird, ist folgender. Das Erste muss sein die Nachweisung, dass der Mensch überhaupt einen bestimmten Lebenszweck sich setzen muss; das Zweite die Nachweisung, dass er denselben nicht willkürlich zu wählen hat, sondern der Natur gemäss; das Dritte die Darstellung des Zweckes, oder, wenn sich Diess so ergeben sollte, des Kreises von Zwecken, welche der menschlichen Natur wirklich gemäss sind.

Der erste Punkt ist einfach. Der Mensch kann möglicher-

weise leben ohne allen und jeden Zweck, er kann möglicherweise »in den Tag hinein leben«, er kann nichts wollen und thun oder auch von einem Wollen zu einem andern fortgehen, ohne fest und bleibend sich auf Etwas zu richten, sich an Etwas zu halten. Aber es ist das doch Möglichkeit, welche nicht leicht Wirklichkeit werden kann und es nur wird unter ganz vereinzelten zufälligen Umständen. Der Mensch muss schon in Folge der ihn zur Selbsterhaltung zwingenden Naturnothwendigkeit irgend etwas thun; er muss thätig sein für seine Existenz und für sein Wol. Und was noch wichtiger ist, er käme auf diese Weise zu nichts, er machte sich zu nichts, er geriethe in ein völlig zweck- und gehaltloses Dasein, das ihn als Vernunftwesen nicht befriedigen könnte, das er vielmehr selbst als ein seiner unwürdiges, weil durchaus werthloses, fühlen und erkennen müsste. Das Thier vegetirt, der Mensch will etwas thun, er will Ichheit sein, er will sich als solche anschauen; aber nur aus wirklichem Handeln kommt ihm das Bewusstsein, dass er Ichheit, dass er Person, dass er selbstständiges Wesen ist. Auch treiben die Anlagen und Kräfte, die er hat, ihn stets zum Setzen und Erreichenwollen gewisser Zwecke. Die Vernunft insbesondere wird zum Zwecksetzen überallher angeregt; und: was sie als Zweck gesetzt hat, Das will sie auch realisirt sehen; sonst ist es dem Menschen nicht wol, er ist unzufrieden mit sich; er schämt sich, er fühlt sich in seinem Selbstgefühl beeinträchtigt und daher niedergeschlagen, wenn er zu seinen Zwecken nicht gelangt; eben deswegen aber muss er auf bestimmte Zwecke sich auch wirklich einlassen, sich auf sie concentriren, statt unstet immer von einem zum andern zu schweifen und so zu keinem zu kommen.

Auch das Zweite ist einfach. Der Mensch muss naturgemäss streben und handeln schon um der Naturnothwendigkeit, um der Selbsterhaltung willen; mit willkürlichem Handeln kommt er nicht fort und nicht weit. Und dazu tritt wiederum das innerliche Moment: spielende Willkür kann den Menschen nicht befriedigen und seinem Selbstgefühle nicht genügen; als vernünftiges Wesen ist der Mensch schliesslich nur bei Dem beruhigt und zufrieden, wovon er weiss und sagen kann, dass es vernünftigen Grund und Sinn habe; nur eine der-

artige »substantielle« Beschäftigung füllt den Menschen aus, und eine solche findet er eben nur damit, dass er sich auf den Kreis Dessen, was die Natur ihm vorzeichnet, einlässt, dass er Das, was er als Mensch leisten kann und muss, zum Zweck seines Thuns nimmt und sich ihm in der Art, dass dabei wirklich etwas herauskommt, widmet.

Nicht so einfach verhält es sich mit dem Dritten, mit den dem Menschen durch seine Natur vorgezeichneten Zwecken selbst. Der Mensch ist kein »einfaches«, sondern ein sehr mannigfaltig beschaffenes Wesen, das einen grossen Reichthum von Bedürfnissen, Trieben, Neigungen, Anlagen und sonstigen Qualitäten in sich trägt, ein Reichthum, welcher denn auch sehr natürlich bewirkt hat, dass, indem bald das Eine bald das Andere am Menschen als sein Hauptziel angesehen wurde, von jeher die mannigfaltigsten, ja entgegengesetztesten Auffassungen der Aufgaben des Lebens, sei es in der Form praktischer Bestrebungen und Richtungen, sei es in der von praktischen Lehren und Theorien, in Wirklichkeit traten.

Geht man vom Vollbegriff der Natur des Menschen aus (S. 15), so kann über die Frage, was sein Lebenszweck sei, Folgendes aufgestellt werden. Die Aufgabe des Menschen ist die: seine Natur, d. h. Alles, was durch seine Natur gefordert ist und was in ihr liegt, zu vollständiger Verwirklichung, so weit seine Fähigkeit es gestattet, und so, dass er damit ebenso Wol wie Werth und Würde seiner Persönlichkeit erreicht, zu bringen.

Zuerst ergeben sich hiemit solche Zwecke, welche man reelle Zwecke nennen kann, wichtig hauptsächlich für die Glückseligkeit, zugleich aber auch für die Würde des Menschen.

Zu allererst treten hervor Anforderungen, welche an den Menschen seine Natur im elementarischen (niederern) Sinne, sein natürliches Sein und dessen äussere Bedürfnisse stellen: die Erhaltung seiner selbst, die Sorge für das physisch Gute, für physische Existenz und Wolfahrt, für alle sich hiemit ergebenden Interessen, Alles zusammen das sogenannte Gebiet des Nothwendigen und Nützlichen. Zur Thätigkeit hiefür zwingt den Menschen schon das einfache Bedürfniss selbst, der unmittelbare physische Trieb nach Leben und Wolsein; aber auch der Mensch, sofern er vernünftig ist, muss sich diesen Zweck setzen und kann

nicht umhin es zu thun. Denn es wäre wider die Vernunft, die zur Selbsterhaltung dienlichen Kräfte und Mittel, welche der Mensch vorfindet, nicht diesem Zwecke gemäss anzuwenden; der Mensch würde hiemit theils unvernünftig handeln, theils sich zu werth- und würdeloser Unthätigkeit verdammen, er würde das Leben nur wie ein anderwärts her unterhaltenes Thier haben und geniessen, er würde leben, aber nicht verdienen zu leben; daher die gerechte Missachtung der Faulheit, der Bettelei, der Lumperei und Schlemmerei, der allzugrossen Bequemlichkeit, und die Forderung, dass derjenige Mensch, welcher zufällig für sich selbst nicht zu sorgen braucht, um so mehr »sonst Etwas thue«, d. h. um so mehr thätig sei für wolbegründete Zwecke, welche der Mensch sich frei setzen kann, insbesondere für Beförderung alles Guten ausserhalb seiner eigenen Person. Schon um eine Stufe höher tritt als Aufgabe des Menschen hervor Das, was man nennt ein »ganzes oder volles Leben«, ein Leben »gemäss der Natur«, auch »Erfüllung der natürlichen Bestimmung, des natürlichen Berufs des Menschen«, oder auch »normale und dadurch das Lebensglück des Menschen bewirkende Gestaltung seines Daseins.« Nicht blos um Erhaltung, sondern auch um volle Entfaltung der Menschennatur handelt es sich; der Mensch »lebt nicht vom Brod und für's Brod allein«; er bedarf noch Anderes und kann noch Anderes erstreben: er hat eine Natur in sich, welche noch ganz andere Forderungen an ihn stellt, wenn er Das, was er ist, ganz entwickeln, und wenn er zu seinem Wol, zu wirklicher Befriedigtheit mit der Existenz und zu Werth und Würde des Daseins gelangen will. Es ist eine Hauptaufgabe des Menschen, im Verlaufe seines Daseins zu gelangen zu möglichst voller Bethätigung der Lebenstriebe und Lebenskräfte, welche in ihrer Totalität die Menschennatur ausmachen und daher unabtrennbar von ihr sind, ohne welche sie somit gar nicht zu denken ist. Diese Lebenstriebe und -kräfte zerfallen in zwei Hauptclassen, sociale und individuelle. Nach der erstern Seite ist Zweck, dass der Mensch gelange zur Bethätigung alles Desjenigen in ihm, was ihn zur Gemeinschaft mit Andern treibt und befähigt, oder Befriedigung und Ausübung seiner gesellschaftlichen Bedürfnisse und Anlagen, d. h. Anschliessung an Andere überhaupt, Anschliessung an Andere zu engerer naturgemässer Lebensgemeinschaft, wie sie namentlich durch die Bestimmung beider Geschlechter

für einander vorgezeichnet ist; sowol die Glückseligkeit als eine erfolgreiche und dadurch würdige Thätigkeit ist nur möglich durch das Zusammentreten und Zusammenwirken mit Seinesgleichen. Nach der zweiten (individuellen) Seite ist gefordert, dass der Mensch innerhalb der grossen menschlichen Gesellschaft gelange zu einer Bedeutung seiner eigenen Persönlichkeit, zu unabhängiger und selbstständiger Wirksamkeit, zu Beruf und zu verdienter Stellung (Geltung, Ehre), kurz zur Bethätigung seiner Kräfte zum Handeln (daher auch zur persönlichen Freiheit), und nicht minder endlich Diess, dass Jeder gelange nicht blos zu irgendwelcher Selbstbethätigung in der Welt überhaupt, sondern zur Selbstbethätigung gemäss der besondern unabänderlichen und unveräusserlichen Eigenthümlichkeit seiner selbst, dass Jeder für die eigenthümliche Anlage seines Wesens Spielraum finde, nicht aber die Individualität gedrückt, geknechtet, verkümmert und so der Mensch seines berechtigten Wolseins und seiner würdigen Thätigkeit beraubt werde. Von selbst erhellt, dass alle so eben aufgeführten socialen und individuellen Lebenszwecke bereits auch mit den (später zu nennenden) höhern geistigen Strebungen in wesentlichem und umfassendem Zusammenhange stehen (da z. B. eine gewisse Bildung nothwendig ist, um sei's für Andere sei's für sich selbst eine bedeutende und erspriessliche Wirksamkeit auszuüben). Schliesslich gehört noch zu dem bisher betrachteten Kreise menschlicher Aufgaben, dass der Mensch gelange zu allem Dem, was erforderlich ist zu der steten Erhaltung und Herstellung der vollen Integrität der Natur, der Gesundheit, der guten Stimmung, der Aufgelegtheit, Wohlgemutheit, Frische und Spannkraft, z. B. zu dem hiefür nothwendigen Wechsel von Thätigkeit und Ruhe, von Anstrengung und Erholung, von Arbeit und Genuss; desgleichen, dass es dem Leben auch abgesehen von jenem Bedürfniss der Erhaltung der Integrität der Natur nicht fehle an Demjenigen, was auf Empfindung und Gefühl und damit auf den ganzen Menschen belebend und anregend, erquickend und stärkend, erheiternd und erhebend wirkt. Eine Hauptsache, die hieher gehört, ist die, dass der Mensch gelange zur Theilnahme an allem Schönen, das die Welt bieten kann in diesem oder jenem Gebiet. Nicht blos das nackte Dasein und der improbus labor soll sein, sondern auch Wolsein soll erreicht werden, d. h. Erhel-

lung und Verklärung des Lebens durch Alles, was Freude gewährt, »Freude« selbstverständlich in naturgemässem und menschenwürdigem und in allumfassendem Sinne, so dass darunter namentlich auch begriffen ist die Entfaltung und Bethätigung sämmtlicher hiefür werthvoller (allerdings schon geistig socialer) Anlagen, welche der Menschheit sozusagen zur Würze des Daseins verliehen sind, alles Dessen, was Gewandtheit, Liebenswürdigkeit im Umgang, Humor, Witz, Geist (esprit) u. s. f. genannt wird.

Mit all Dem ist nun aber die Lebensaufgabe des Menschen noch keineswegs abgeschlossen. Es gibt noch andere und zwar höhere Zwecke als die so eben betrachteten; es gibt Zwecke, deren Erstrebung für die volle Verwirklichung des Wesens der Menschheit, sowie für die Glückseligkeit und den innern Werth des Lebens, noch wichtiger ist, als die der bisher aufgezählten. Diese waren »reelle« Naturzwecke (S. 29), hauptsächlich gehend auf das Physische am Menschen, auf sein Leben nach aussen, auf sein persönliches und geselliges Wolsein; es gibt aber auch ideelle Zwecke, d. h. Zwecke, welche gehen auf das Innere, auf das Geistige am Menschen. Die Menschheit ist Sitz und Organ der Intelligenz, der Mensch hat vor andern Wesen ganz besonders voraus Wissenskraft uud ewigregen Wissenstrieb, wenn dieser vorerst auch nur als unstillbare Neu- und Wissbegier, als unbezwingbare Vorwitzigkeit und »Naseweisheit« sich kundgibt, er hat Vernunft, Anlage zu vernünftiger Erkenntniss und zu vernünftigem Wollen, und Das ist das Werthvollste, was er hat. Ohne einigermassen entwickelte Intelligenz können schon die niederen Lebenszwecke nicht angestrebt und erreicht werden; ebenso wäre der Mensch ohne entwickelte Intelligenz nichts als ein halbbewusstes Thier, er wäre unwissend und roh, er wäre nur für das Unmittelbarste und Nächste, für das Sinnliche, empfänglich, er wäre ferner in der blinden Gewalt jeder an ihn kommenden Empfindung und Stimmung, jeder Laune, jedes Affects, jeder Begier und Leidenschaft, jedes Uebermasses aller dieser in ihm wirkenden unfreien Bewegungen, er wäre der reine Wilde und Barbar, und er wäre desgleichen rettungslos unterworfen aller Schwäche, Unmacht und Hilflosigkeit, welche sich an jene blinden Affectionen heftet, sowie alles Elends und Unglücks und aller Unzufriedenheit, welche ihre Folgen sind; ohne entwickelte Intelligenz wäre der Mensch einer-

seits das furchtbarste und doch würdeloseste, andererseits das erbärmlichste, trostloseste, unseligste aller Wesen, welche die Natur hervorbringt. Eine Hauptaufgabe des Menschen ist daher Entwicklung des Geistes in ihm, möglichst hohe und daher stets höher steigende Ausbildung der Intellectualität, und zwar sowol der vernünftigen Erkenntniss der Dinge an sich oder der Einsicht, als auch der Macht des vernünftigen Wollens über alle niederen Regungen. Der Mensch ist dazu angelegt und berufen, alles sich ihm darbietende vernünftige Erkennen sich anzueignen, überallhin zu lernen, sich zu bilden und so zur Würde eines intelligenten Wesens sich zu erheben, das auch im thätigen Leben mit Verstand, nach bestem Wissen, nach möglichst sichern Regeln und Grundsätzen verfährt (»verständig, klug, weise« ist), und er ist ebenso dazu angelegt und berufen, überall nur vernünftig zu wollen, von niederen Regungen sich nicht beherrschen zu lassen, sie vielmehr in seiner Gewalt zu haben, sie so zu dämpfen, zu leiten, zum Schweigen zu bringen, dass er die Ruhe und Klarheit vernünftiger Selbstbestimmung nie verliert, sondern die Freiheit des Geistes und die durch sie bedingte Würde der Persönlichkeit stets behauptet. Im Einzelnen gehört dazu theils Macht über Gefühle und Affecte, Seelenstärke, Festigkeit, Muth, Gelassenheit, Geduld, Ergebung, theils Macht über Gelüste und Neigungen, Selbstbeherrschung, Mässigung, sowie auch Veredlung und Vergeistigung des Geniessens, theils durch Anstand und Sitte, theils dadurch, dass es Mittel für höhere und innerlichere Zwecke wird, wie für Geselligkeit, Freundschaftserweisung, Anschliessung der Gemüther aneinander und dergleichen. Selbstverständlich ist, dass durch diese intelligente Gestaltung des Handelns und des Wollens auch für die Glückseligkeit gut gesorgt ist; je heller der Geist und je besser gezogen und gekräftigt das Gemüth ist, desto besser kann der Mensch seine Zwecke erstreben, und desto leichter kann er standhalten und sich vorsehen gegen Alles, was ihn belästigt und hemmt, ihm Unlust bereitet, ihm Schweres und Schwieriges auferlegt, ihm Schaden und Verderben bringt. Ebenso wird gesorgt für eine Seite des Wols, welche erst hier, wo vom Geistesleben des Menschen die Rede ist, zur Sprache gebracht werden kann, für das innere Wol, das »Heil« des Menschen; er kann sich kraft seiner entwickelten Intelligenz bewahren vor Dem, was

ihm innerlich gefährlich ist, ihn auf Irr- und Abwege führt, er kann seine moralische Integrität im Auge behalten.

Indess: mit all dem so eben Angeführten ist die ideelle Lebensaufgabe des Menschen oder Das, was ihm geistige Würde gibt, noch immer nicht erschöpft. Als vernünftiges Wesen ist und fühlt sich der Mensch noch zu zwei weitern Richtungen seines Wollens und Handelns berufen, nämlich zur Thätigkeit um der Thätigkeit und zum Vollbringen des Guten um des Guten willen. Alle lebendigen Wesen haben Kräfte, der Mensch aber hat zugleich Vernunft, und diese weist ihn an, seine Kräfte (sie selbst mit eingeschlossen) in Activität zu setzen, weil Kraft nichts Anderes ist als Fähigkeit zum Handeln; Thätigkeit ist somit für den Menschen Zweck auch über die Bedürfnisse seines Wols und seiner intelligenten Ausbildung hinaus, oder sie ist für den Menschen Selbstzweck; Thätigsein, wo man kann, ist der Beruf des Menschen, Unthätigsein ist Verzichtleistung auf Bethätigung der Vernunft und somit Verleugnung der Würde, welche der Mensch durch sie hat, und auch darum wird die Thätigkeit von der Vernunft gefordert, weil nur durch sie Fortschritt und Vervollkommnung der Menschheit und der menschheitlichen Dinge möglich ist; wo wäre Cultur, wo Kunst und Wissenschaft, wenn der Trieb der Thätigkeit in allen Gestalten, die er haben kann, Verbesserungs-, Entdeckungs-, Unternehmungs-, Mittheilungstrieb, nicht in hinreichend zahlreichen Geistern lebendig wäre und von Seiten der Gesellschaft Aufmunterung, Unterstützung und Belohnung fände? Eine ungeheuer grosse Masse des Thätigkeitstriebs geht freilich verloren theils in gehaltloser, ja eitler Vielthuerei (im Privat- und im öffentlicheu Leben), theils namentlich in »müssigem Spiel«; aber auch in diesem sehen wir den Menschen lieber begriffen, als in thatlosem Vegetiren und unfruchtbarem Geniessen, und selbst das Spiel kann anregend und schärfend auf die intellectuellen und praktischen Kräfte des Menschen wirken. Jedenfalls sind die Vielgeschäftigkeit und die Spielfreude des Menschen ein Beweis, dass in ihm der Drang zu einer wenn auch nur erst zwecklosen Thätigkeit unaustilgbar ist; ohne Thätigkeit kann der Mensch das Leben nicht ertragen, und er soll es auch nicht (vgl. S. 28). Die von der Sorge für das nothwendige eigene Bedürfniss nicht in Anspruch genommene Thätigkeit nimmt nun freilich bei demjenigen

Menschen, welcher ganz Mensch ist, noch eine andere Richtung, als die auf blosse Geschäftigkeit, sie nimmt ihre Richtung auf den Nebenmenschen, auf Verwendung der Kräfte und Mittel für das äussere und innere Wol Anderer, wo immer Gelegenheit und Aufforderung dazu sich ergibt. Der Mensch ist, weil er vernünftig denkendes Wesen ist, nicht beschränkt auf seine eigene Person, er erkennt andere Existenzen neben ihm und ihre Beziehung zu ihm selbst, er erkennt insbesondere seine Wesensidentität mit Seinesgleichen, und er kann daher gegen die Zustände, welche er an ihnen bemerkt, nicht gleichgiltig sein. Er sieht seine Mitmenschen in Wolsein und Freude oder im Besitz bedeutender innerer Vollkommenheiten (Talente u. s. f.); gleichgiltig ist ihm das nie, wenn auch diese Nichtgleichgiltigkeit sich bei ihm vielleicht nur erst äussert als Wunsch es gleich gut zu haben, gleich hoch zu stehen, oder gar als Missgunst und Eifersucht darüber, dass ihm nicht Gleiches vergönnt ist. Er sieht seine Mitmenschen in Leid und Wehe oder in geistiger Unvollkommenheit (Unwissenheit, Thorheit, Schlechtigkeit u. s. f.); gleichgiltig kann er auch hiegegen nicht sein, er wird, wenn er besser daran ist als sein Nächster, jedenfalls eine Beruhigung darüber fühlen, dass er es besser hat, oder wird er gar Schadenfreude und hochmüthige Selbstgerechtigkeit, »dass er nicht ist wie Dieser einer«, empfinden. Der Andere ist ja nur das Bild seines eigenen Selbsts; somit kann er nicht umhin, den Zustand des Andern mit dem seinen unwillkürlich zu vergleichen und zu empfinden, was diese Vergleichung ihm an die Hand gibt in Betreff des Vorzugs oder des Nachtheils seiner eigenen Situation gegenüber der des Andern. Diese Unmöglichkeit der Gleichgiltigkeit gegen den Zustand des Nächsten kann, wie gesagt, in einem Falle Missgunst und Eifersucht, im andern Selbstzufriedenheit und Herabsehen auf Andere hervorbringen, und man darf sagen, dass Empfindungen solcher Art »natürlich«, dass sie psychologisch begründet sind, dass sie unwillkürlich aufkeimen und schwer ferngehalten werden. Aber ebenso gewiss ist auf der andern Seite auch Dieses: die besagten Empfindungen sind nicht das Ganze Desjenigen, was beim Anblick fremden Wol's und Weh's in uns rege wird, sie sind nur ein Theil davon. Denn die Vernunft sagt dem Menschen z. B. schon diess, dass, wenn ich den Andern vor mir selbst bevorzugt sehe, ich streben

kann und soll, mir selbst gleichen Vorzug auch zu verschaffen oder den bessern Zustand des Andern als ein Vorbild zu betrachten, dem ich selbst nacheifern kann und soll (da ich in meiner Vernunft und meinen übrigen Kräften die Möglichkeit hiezu habe); damit tritt an die Stelle der Empfindung der Eifersucht der Trieb des Wetteifers, und die Missgunst kann schweigen, da ich nunmehr Gleiches mit dem Andern zu erreichen hoffe, ja sie kann übergehen in Wolgefallen an Dem, was der Andere hat, da es für mich Vorbild für eigenes Streben nach Besserem ist, und ich kann daher dem Andern das Seinige gönnen, statt ihn darob zu beneiden. Ebenso sagt mir die Vernunft, wenn ich den Andern leiden oder entbehren sehe, dass — ich ihm helfen kann, da ich (falls ich nicht eben ganz zu dringender Sorge für mein eigenes Wol genöthigt bin) die Kraft habe auch für den Andern etwas zu thun. Der Mensch also, in welchem beim Anblick fremden Wol's und Wehe's die ganze menschliche Natur thätig wird, will das Wol und will die Aufhebung des Wehs seines Nebenmenschen. Und dazu kommt, dass zu der natürlichen Ausstattung des Menschen auch das Mitgefühl, Mitfreude und Mitleiden, gehört; dieses Mitgefühl kann man in einzelnen Fällen unterdrücken, aber man kann es nicht wegbringen und wegleugnen; selbst der Tyrann wird sich schliesslich damit zu rechtfertigen suchen, dass er mit seiner eisernen Strenge etwas Gutes für seinen Staat, die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, gewollt habe. Ganz zufrieden ist der Mensch mit sich selbst nur dann, wenn er am Glück um ihn her theilgenommen und es befördert, dem Unglück gewehrt und abgeholfen hat; die eigene innere Glückseligkeit eines Jeden hängt hievon ab; das gegentheilige Verhalten verdüstert und verfinstert das Gemüth, eine Unglückseligkeit, gegen welche allerdings ungewöhnliche Manneskraft und fest eingewurzelter Menschenhass etwa standhalten kann, auf welche aber Niemand selbst ausgehen, in welche vielmehr ein Mensch, ein Dionys, ein Ezzelin, nur allmälig und halb unwillkürlich hineinkommen wird. Gewiss ist auch, dass Hilfsbereitheit, Grossmuth, Edelmuth, Freigebigkeit Regungen sind, welche überall auftreten trotz aller so vielfach herrschenden Selbstigkeit, und dass sich Niemand gerne auf Lieblosigkeit gegen den Nächsten ertappen lässt. Wie es aber auch mit solchen natürlichen Regungen des Triebes Gutes zu thun sei, die Vernunft

billigt blos vernünftige d. h. zweckmässige Verwendung der Kräfte und Mittel, somit ihre Verwendung nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen der Menschen, ja jedes lebendigen Wesens überhaupt. Die Vernunft kennt nur das Gute als Lebenszweck des Menschen.

»Ideell geistiger Zweck« (S. 32) ist auch die Sorge für das Wol des Andern, selbst wenn sie nur auf das äussere, physische Wol desselben geht. Denn: ich abstrahire dabei von dem Natürlichen meines Interesses, ich erhebe mich zur Idee des Handelns für Andere rein aus Einsicht darein, dass auch für sie Etwas von mir gethan werden könne und solle; ich habe auch keinen reellen natürlichen Vortheil für mich, sondern nur die innere ideelle Genugthuung, meine Kräfte so, wie die Vernunft es fordert, in Activität gesetzt zu haben.

Behufs der Zusammenfassung und des Abschlusses des Bisherigen ist noch Folgendes beizufügen.

Die Lebensaufgabe des Menschen ist die: auf Grund nnd kraft seiner Vernünftigkeit sowol die reellen als die ideellen Zwecke, zu welchen seine Natur ihn antreibt und befähigt, zu verwirklichen.

Es könnte als misslich erscheinen, dass dem Menschen zweierlei Lebenszwecke vorgeschrieben sein sollen, und zudem zweierlei Lebenszwecke, welche zum Theil, wie die physische Selbsterhaltung und das Streben nach Bildung und nach Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, gar weit aus einander zu liegen, ja einander geradezu entgegenzulaufen scheinen, wie z. B. Sorge für eigenes und für fremdes Wol. Dieses Bedenken löst sich einmal, was jene erstgenannten Zwecke betrifft, dadurch, dass nun eben thatsächlich im Menschen reellnatürliche und idellgeistige Triebe und Kräfte vereinigt sind. Zudem ist diese Dualität überall, im ganzen Universum, vorhanden; überall ist ein Fortgang vom Niedern zum Höhern, überall sehen wir das Idealere sich erst aufbauen auf der Grundlage einer ihm vorausgehenden natürlichen Realität. Ebenso steht Beides in untrennbarer und fruchtbarer Wechselwirkung. Alle Naturzwecke können nur realisirt werden durch intelligente Thätigkeit, und die Sorge für Verwirklichung der Naturzwecke dient nicht blos diesen, sondern sie, und zuerst (im Anfang der Cultur) sie allein, erweckt die Intelligenz zu wirklicher Activität; ja auch schon, wenn sie entwickelt ist, hätte die Intelligenz ohne die

Naturzwecke nicht Material und Reiz genug zur Selbstbethätigung, sondern würde zur Ruhe gesetzt, zur »faulen Vernunft« degradirt und somit ihrem eigenen Verkümmern und Erlöschen zugeführt. Auch sind die Naturzwecke kein der Intelligenz unwürdiges Object; im Gegentheil: sie sind etwas Reelles und dadurch Substantielles, sie sind nicht Phantasie (»Schwindel«), sondern gesunde und gediegene Wirklichkeit, und aus ihrer vernünftigen Realisirung geht ein reich in sich unterschiedenes und harmonisch in sich gegliedertes Gesammtleben, das Culturleben, hervor, dessen sich die Vernunft wahrlich nicht zu schämen hat. Das Wichtigste aber ist Folgendes: die Erstrebung der Naturzwecke ist etwas gar sehr Wesentliches, sie ist nichts Anderes als die Erhaltung der Menschheit innerhalb des Universums. Gäbe es keine Sorge für die natürlichen Bedürfnisse, für Sicherheit und Wolfahrt u. s. w., so wäre es mit der Menschheit bald zu Ende, sie wäre umsonst entstanden, der »Schöpfungszweck« wäre vereitelt; die Erstrebung der Naturzwecke ist also Erhaltung des Seins der menschlichen Gattung, und das ist gewiss ein der Intelligenz würdiger Zweck (vorausgesetzt, dass in der Menschheit das sittliche Princip Leben und Macht über das entgegengesetzte erringt und behält). Die Thätigkeit für die geistigen Zwecke ist allerdings höher, sie erst macht die Menschheit zu einer Gattung, welche der Existenz unbedingt werth ist, zu einer innerlich betrachtet vollkommenen Gattung; aber es widerspricht sich keineswegs, dass die Intelligenz für Beides, für die Erhaltung und für die Vervollkommnung der Menschheit, wirke, wie es sich auch nicht widerspricht, dass der Menschheit von Natur Beides aufgetragen ist, zu sein und vollkommen zu sein. Was aber die Thätigkeit des Menschen nicht blos für sein eigenes, sondern auch für das allgemeine Wol betrifft, so ist auch da kein Widerspruch vorhanden. Collisionen kann es geben, wenn die Wahrnehmung des Wols seiner selbst oder seiner nächsten Angehörigen die Thätigkeit für das Wol Anderer und Fernerstehender erschwert oder geradezu hindert, oder andererseits, wenn die Thätigkeit für das Allgemeine das Wol des Individuums schädigt oder zerstört, wie z. B. im Kriege oder bei übel ausschlagenden Rettungsversuchen. Aber solche Collisionen kommen (S. 22) auf Rechnung der Unvollkommenheit der menschlichen Dinge, sie sind meist nur Ausnahme, und sie sollen mehr und mehr fern-

gehalten oder doch vermindert werden durch den sittlichen Fortschritt der Menschheit, der mehr und mehr Alles ebnet, was Widerspruch und Widerstreit in's Leben bringen kann. Zeit und irgendwelche Wege und Mittel hat der Mensch zum Wolthun immer, schon blosse Theilnahme ist Wolthun (wenn mehr zu geben nicht möglich ist), und je mehr das eigene Wol bereits errungen ist, desto mehr Material zum Wolthun ist vorhanden. Noch mag daran erinnert werden, dass ein i n n e r e r Gegensatz zwischen Wolerstreben und Wolthun nicht vorhanden ist. Im Gegentheil: bei Beiden handelt es sich um das »Wol«; das Wol knüpft die Thätigkeit für das eigene Selbst und die für Andere untrennbar zusammen. Und damit ergibt sich noch etwas Weiteres: wäre die Sorge für das eigene Wol nicht sittlich berechtigt, wäre sie Egoismus, Eigenliebe und Selbstsucht, wie häufig gesagt wird, so dürfte man auch nicht für das Wol Anderer sorgen, das hiesse ja nur ihren Egoismus unterstützen und den Egoismus zum allgemein Herrschenden machen.

Ein Widerspruch also ist in der Lebensaufgabe des Menschen, wie sie sich aus der Reflexion auf seine Natur ergibt, nicht. Aber Das ist nicht zu leugnen, dass sie Vieles enthält, was verschieden ist in Bezug auf den W e r t h, der ihm anzuweisen ist. Im Allgemeinen sind die ideellgeistigen Zwecke als solche die höhern: Herrschaft über das Gelüst geht allem Geniessen vor, und dieses kann jener zu lieb beschränkt werden müssen, selbst wenn es an sich kein unwürdiges ist; Menschenliebe geht der Liebe zum eigenen Leben und Wolsein vor. Aber Theil der Lebensaufgabe oder des letzten Zwecks der Menschheit sind auch die reellen Zwecke, und sie sind daher, sofern kein Conflict zwischen ihnen und den ideellen eintritt, in aller Weise zu verfolgen, sie sind »S e l b s t-z w e c k e«, obwol in Unterordnung unter die höhern. Nur in Einem Falle gehen die reellen Zwecke vor, da, wo es sich um das absolut Nothwendige der Erhaltung der Existenz handelt; das für die Existenz Nothwendige kann nicht ignorirt, es muss für dasselbe gesorgt werden, da die Existenz die unentbehrliche und nicht wegzudenkende Bedingung aller und so auch der höhern und höchsten Thätigkeit ist. Werthdifferenzen sind ferner vorhanden innerhalb der beiden Kreise von Zwecken. Das Allgemeine geht dem Einzelnen vor, weil es mehr Bedeutung hat, mehr leistet als

dieses; es ist höher, Gemeinschaft zu stiften, zu pflegen und zu bethätigen, als blos für sich zu handeln. Desgleichen geht das Geistigere dem weniger Geistigen vor: so das Schöne dem Angenehmen, das Angenehme dem Nützlichen, das Nützliche dem blos Nothwendigen; aber freilich auch diess unter der Bedingung, dass für das Nützliche und vollends für das Nothwendige bereits gesorgt sei, indem diese über dem Angenehmen und Schönen vernachlässigen zu wollen absolute Unvernunft und zudem weichlich, schwächlich, kraftlähmend wäre. Aber das Nothwendige und Nützliche soll doch zugleich Basis werden für das Angenehme (z. B. für eine gemüthliche Familien-, Freundschafts-, Volksexistenz) und für das Schöne (Kunst, Feste, Spiele, Ausbildung der Menschen zur Schönheit u. s. f.).

Das Sittengesetz.

Durch die Totalität der Lebenszwecke ist das Wollen und Thun des Menschen immer noch nicht so vollständig bestimmt, wie es der Begriff des Sittlichen verlangt.

Es ist eine sich von selbst aufdrängende Wahrheit, dass das Wollen und Thun des Guten, das auf der obersten Spitze der Lebenszwecke steht, nicht blos Eine der vielen Lebensaufgaben des Menschen, nicht blos Eines der Menschheitsideale ist, dass es vielmehr das absolute, durchgreifende, Alles in oberster Instanz beherrschende Princip sein muss. Kein Wollen und Thun kann Berechtigung haben, das gegen das Gute verstösst oder das mögliche Gute versäumt; die oberste Regel des Handelns kann nur die sein: nichts thun, was nicht gut, Alles thun, was gut ist. Warum ist es so?

1) Alles, was der Mensch thun mag, hilft nichts, mit Allem, was die Menschheit erstreben mag, ist nichts erreicht, ist weder für ihr Leben noch für ihre Würde, weder für äusseres noch für inneres Wol wirklich Etwas gewonnen, wenn nicht Alles, was gewollt und gethan wird, in guter Weise gewollt und gethan wird; nur gutes Handeln sorgt für das Heil der Welt, soweit dieses vom Handeln des Menschen abhängt; wo es an der entschiedenen und reinen Richtung auf das Gute

fehlt, da kommt nicht genug Gutes, nichts sicher Gutes heraus; der Mensch und die Menschheit bleiben der Gefahr ausgesetzt, weder zu wahrer Glückseligkeit noch zu wirklicher innerer Gediegenheit zu gelangen; weder Natur noch Geist gelangen zu wahrhafter Erhaltung ihrer selbst. Kurz: Nur guter Wille kann Gutes wirken, also muss der Wille unbedingt auf das Gute gerichtet sein; und es muss daher das Bewusstsein da sein, dass bei allem Handeln die Absicht auf das Gute gehen, die Idee des Guten Mass von Allem sein muss. Uebler Wille stiftet Uebles; Uebel aber zu stiften, kann nicht Aufgabe sein; dazu ist die Welt nicht vorhanden.

2) Der Mensch ist Sinnen- und Vernunftwesen; die Vernunft aber ist das Höhere und Gebietende in ihm, und der Mensch selbst erhebt den Anspruch, durch diese Vernunft höher zu stehen als andere Wesen, ja allen Wesen gleich zu stehen; die Vernunft aber kann, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, nicht Uebles, Unheilvolles wollen, sie kann nur das Zweckmässige, Heilsame, Gute wollen. Also auch nach der subjectiven Seite kann nur das Gute Princip oder muss das Gute einziges und allgemeines Ziel alles Wollens und Handelns sein.

Nun könnte man freilich mit einem gewissen Scheine sagen: wird denn die Idee des Guten nicht bereits realisirt durch das Streben des Menschen, seinen Lebensaufgaben gerecht zu werden? wird hiedurch nicht äusseres und inneres Gutes, Glück, Menschenwürde, Wolwollen realisirt?

Es ist wahr: angenommen, die Lebenszwecke der Menschheit seien in Verwirklichung begriffen, so würde damit dieses erreicht, dass das Leben der Menschheit auf dem Wege dazu ist, ein gutes und immer besseres zu werden. Die Bedürfnisse werden befriedigt, die Anlagen und unter ihnen auch die höheren werden ausgebildet und in Thätigkeit gesetzt, es wird durch diess Alles sowol Glückseligkeit als Werth und Würde des Wollens und Thuns bewirkt, es wird Vieles gewonnen, was dem äussern und dem innern Menschen zuträglich und heilsam ist; also: die menschlichen Dinge werden gut, die Idee des Guten beginnt sich zu ver-

wirklichen (denn »gut« ist eben Dasjenige, was irgendwie, physisch oder geistig, fördernd, wolthätig wirkt). Ja: schon ein nur theilweises Anstreben der Zwecke, welche dem Menschen seine Natur anweist, hat zu ihrer Folge eine menschheitbeglückende und menschenwürdige und hiemit in der Richtung auf das Gute sich bewegende Gestaltung der menschlichen Dinge. Einzelne strebsame und tüchtige Individuen, weit und hoch strebende Völker, wie z. B. das hellenische, zeigen, welch ansehnliches Mass von Glückseligkeit und von werthvollem Handeln, von Bildung und von grossartigem Sinn erreicht werden kann, wenn in den Gemüthern das Bewusstsein Dessen, wozu der Mensch fähig und berufen ist, erwacht und der Wille Dem gerecht zu werden rege ist. Und was von einzelnen Individuen und Völkern gilt, hat Wahrheit auch für die ganze Menschheit, wenn auch nur in allmäliger und an verschiedenen Orten sehr verschiedener Entwicklung. Ueberall in der Menschheit ist durchschnittlich nicht blos die Fähigkeit, sondern auch der Trieb zum Erstreben aller Lebenszwecke; es ist in der Menschheit der Trieb nach Erhaltung und Wolsein, nach individueller und socialer Selbstbethätigung, und auch Sinn für idealere Ziele ist von Natur im Menschen, Wissenseifer, Achtung vor der Intelligenz, Scham über Schwäche wie über Masslosigkeit in Affecten, Mitgefühl, Streben zu helfen; diess Alles ist »Natur« und daher auch »Naturtrieb« des Menschen. Ueberall kann sich daher Gesittung bilden, der Mensch kann, weil er Mensch ist, auch humanisirt werden; die Sitten- und Culturgeschichte zeigt, welch ungeheure Fortschritte aus uranfänglicher Unkenntniss und Unbildung heraus die Menschheit in den meisten Welttheilen so oder anders gemacht hat und stets zu machen fortfährt. Also: die Lebenszwecke kommen der Menschheit wirklich zum Bewusstsein und werden wirklich von ihr angestrebt, und somit ist überall Gutes in steter Verwirklichung begriffen nnd auch das bestimmte Bewusstsein des Vorzugs des guten Thuns vor jedem andern vorhanden und wirksam.

Und so könnte es denn scheinen, es reiche für die Praxis vollkommen hin, dass der Mensch ein Bewusstsein der wesentlichen Lebenszwecke hat, und auch die Moral habe lediglich die Lehre von diesen Lebenszwecken zu ihrem Inhalt und zum Ausgangspunct für alle weiteren ethischen Lehren zu machen, wie z. B. die

griechischen Philosophen meist nur nach dem »Zweck des Lebens« (τέλος τοῦ βίου) gefragt und auch unter den Neuern Spinoza und Schleiermacher, ja im Grund selbst Fichte, dasselbe Verfahren eingeschlagen haben.

Allein bei genauerer Betrachtung verhält es sich doch anders, als es so eben schien.

1) Durch Erstrebung der Lebenszwecke würde die Idee des Guten nur dann überallhin verwirklicht, wenn alle diese Lebenszwecke angestrebt würden mit dem unbedingten Willen, das Gute, das an sich der höchste unter ihnen ist, auch thatsächlich überall und ohne Ausnahme zum »Höchsten« zu machen, somit überall nur Gutes zu erstreben und nichts Gutes, das gethan werden kann, zu unterlassen. Dieser unbedingte Wille aber, dass nur Gutes und alles Gute geschehe, dieser unbedingte Wille ist keineswegs so von Natur im Menschen, wie es das Streben nach Erreichung der einzelnen Lebenszwecke und namentlich der angenehmern und leichtern unter ihnen ist; nach diesen oder jenen Lebenszwecken, auch darnach, diess und jenes Gute zu thun, hienach strebt am Ende irgendwie Jeder von Natur, aber mit jenem unbedingten Willen zum Guten ist es etwas anders, dieser ist im Menschen von Natur nicht um so viel mächtiger über alle andern Begehrungen, dass er sie von Hause aus beherrschte. Im Gegentheil: so wie der Mensch von Natur ist, kann sich an jeden Lebenszweck auch nicht Gutes hängen, oder jeder Lebenszweck, jedes τέλος kann auch Quelle nichtguten Wollens und Thuns werden; das Streben nach dem Wol kann sich in Selbstsucht, das nach dem Angenehmen und Schönen in Genusssucht verkehren; ebenso kann irre gehen das Streben nach Thätigkeit und Wirksamkeit, nach Geltung und Ehre; an grossartige Strebungen hochgesinnter Individuen und Völker, wie z. B. das hellenische, kann sich Verfehltes und Verkehrtes mancher Art knüpfen, und sogar die Liebe zum Guten selbst kann Nichtgutes, wie z. B. schwache »Gutherzigkeit, übelberathenes Wolwollen, falsche Humanität«, im Gefolge haben, so lange sie blos eine Neigung ist, die man dem Guten in ähnlicher Weise, wie andern Lebenszwecken, der Ehre und dergleichen, zuwendet. Kurz: wenn blos die Lebenszwecke Gegenstand des Strebens sind, dann ist keine Sicherheit dafür da, dass das Gute schlechthin und durchgreifend zum Princip gemacht wird, ja es

kann sein, dass geradezu das Gegentheil des Guten erstrebt und gethan wird.

2) Auch der Umstand ist zu beachten, dass möglicherweise das Streben nach der Mehrzahl der menschlichen Lebenszwecke ein sehr unvollständiges, ein sehr energieloses ist, dass es, wie z. B. in den Polarländern, nicht gehörig rege wird in Folge ungünstiger natürlicher Verhältnisse, oder bei einzelnen Völkern in Folge von Isolirung, die ihre Bildung, bei einzelnen Menschen in Folge von Krankheit, die ihre Thätigkeit hemmt, oder höher hinauf bei Solchen, welche in Folge weltmüder oder weltentsagender Geistesrichtung von den »Lebenszwecken« sich so weit abkehren, als es überhaupt möglich ist. Ja es steht jeder Mensch während der Jahre seiner erst beginnenden Entwicklung in der Epoche der Unfähigkeit zu erfolgreichem Erstreben Dessen, was die natürliche Lebensaufgabe des Menschen in sich schliesst. In allen diesen Fällen folgt aber keineswegs, dass darum der Wille des Menschen jemals princip- oder regellos sich bewegen dürfte; wo Wille ist bei noch so dürftigen Fähigkeiten und Mitteln oder noch so wenig Neigung zum Erstreben bedeutender Zwecke, muss er sich auf das Gute richten, damit er nicht irgendwohin schädlich wirke, und wenn er diese Richtung wirklich nimmt, hat er genug gethan oder ist er wirklich sittlicher Wille (weil er nicht der Willkür, sondern der obersten Forderung der Vernunft gehorcht, dass das Befördern des Guten seinem Gegentheile vorgezogen werde).

Das Ergebniss des Bisherigen ist: mit dem blossen Erkennen und Erstreben der dem Menschen durch seine Natur vorgezeichneten Lebenszwecke ist die unbedingte Richtung des Willens auf das Gute noch nicht erreicht und gesichert, und auch da, wo die Thätigkeit des Willens auf eine umfassendere Realisirung der Lebenszwecke gar nicht geht, muss das Gute sein unbedingtes Princip sein.

Wenn es sich so verhält, dass das Gute unbedingtes Princip alles Wollens und Handelns sein muss, dass es aber, um dieses zu sein, nicht blos als einer der Lebenszwecke aufgefasst werden darf, in welcher Gestalt soll es dann dem Willen gegenüberstehen? welche Auffassung des Guten entspricht wirklich der absoluten Nothwendigkeit, welche dem Guten inwohnt?

Eine Antwort hierauf kann nur gegeben werden mit Rücksicht

auf das Verhältniss, in welches der Wille des Menschen zum Princip des Guten sich stellt.

Dieses Verhältniss besteht darin, dass der Mensch zwar vermöge seiner Vernunft im Allgemeinen Erkenntniss des Guten und Sinn für das Gute und seinen Alleinwerth besitzt, dass er aber im Einzelnen seines Begehrens und Thuns auch einen Willen hat, welcher der Verwirklichung des Guten widerstreben kann und wirklich widerstrebt.

Eine Ursache hievon liegt (vgl. S. 43) einmal darin, dass der Einzelne vermöge seiner Individualität die sittliche Aufgabe einseitig anfassen, d. h. wol Gutes wollen kann, aber nur in irgendwelcher besonderer Richtung, so dass er Anderes darüber versäumt, wie z. B. gutartige, aber unverständige Freigebige, gutartige Verschwender, allzu wolmeinende Idealisten, beschränkte Parteimänner, gutmüthige, aber schwache Charaktere, tüchtige, aber allzu nüchterne Praktiker und Nützlichkeitsmenschen. Solche Leute thun Gutes, unterlassen aber auch Gutes und schaden dadurch geradezu sich selbst oder Andern, mit welchen sie in Beziehung kommen. Jeder Mensch ist vermöge der Einseitigkeit der Individualität auch in der Gefahr solcher sittlicher Einseitigkeit, daher die sittliche Unzulänglichkeit und Halbheit etwas so Häufiges und namentlich auch in vielen Moraltheorien an den Tag getreten ist.

Im Ganzen jedoch sind diese Einseitigkeiten der Individualitäten nicht sehr vom Uebel; das Schlimmere ist diess, dass der Mensch geradezu un- und widersittlich sein, dass er in seinem Einzelhandeln wissend und wollend in Gegensatz zu Dem treten kann, was sein sollte, und was er im Allgemeinen (principiell) selbst als das Gute erkennt. Anlass hiezu geben hauptsächlich zwei Seiten des Lebens, nämlich theils das Gebiet des sinnlich Angenehmen, genauer des sinnlichen Behagens und des sinnlichen Begehrens, theils das Gebiet des subjectiv Nützlichen und des subjectiv Beliebigen, daneben auch das Gebiet der Affecte, d. h. theils der natürlichen Seelenbewegungen, theils der mit dem Selbstgefühl des Menschen zu thun habenden Leidenschaften. In Folge von all Dem kann bei Menschen hervortreten, ja geradezu Platz greifen und sich einwurzeln Unthätigkeit, Trägheit, Verdrossenheit, Leichtsinn, Genusssucht aller Arten und aller Grade, Selbstsucht

oder Egoismus gleichfalls in allen Gestalten, Heftigkeit, Zornmüthigkeit, Unverträglichkeit, Bitterkeit, Rohigkeit, Grausamkeit, Eitelkeit, Hochmuth, Uebermuth, Anmasslichkeit. Kurz das ganze Reich des moralischen Uebels kann wirklich, der Wille des Menschen kann ein schlechter oder schlimmer nach der einen oder andern Seite hin werden; ja es kann so weit mit ihm kommen, dass über Dem, was der Mensch in solcher Weise begehrt, alles Andere und gerade das Höhere und Höchste vernachlässigt, vergessen oder gar absichtlich bei Seite gesetzt, verachtet, verhöhnt, verspottet wird; wo es hiezu kommt, ist der Mensch nicht blos schlecht und schlimm, sondern böse und Beförderer des Bösen, er handelt seinem und der Welt Wol zuwider, er ist ein Mann des Unheils und des Verderbens. Vermöge der Entschiedenheit, mit welcher der Wille kraft seiner natürlichen Lebhaftigkeit und Stärke etwas der Behaglichkeit oder der Begehrlichkeit oder der Selbstliebe Zusagendes ergreifen kann, ist jeder Mensch in der Gefahr, schlecht, schlimm, böse zu wollen und zu handeln. Und dazu kommt noch etwas weiteres sehr Gefährliches hinzu: eigentlich ist das schlechte Begehren eine Ausartung des naturgemässen Begehrens, eine Verkehrung des berechtigten Strebens nach irgendwelchen »menschlichen Lebenszwecken«; Genusssucht ist (S. 43) Verkehrung der naturgemässen Freude am Angenehmen zum unbedingten Gelüste danach, Herrschsucht Verkehrung des naturgemässen Triebs auf Geltendmachung der eigenen Kraft und des eigenen Willens in der Welt, Zornwuth Verkehrung des natürlichen Widerstrebens gegen Hemmungen, welche dem Wollen entgegentreten u. s. f.; und deswegen nun, weil das schlechte und böse Wollen zwar ein schlechthin verkehrtes Anstreben der natürlichen Lebenszwecke, aber doch ein Anstreben dieser ist, deswegen glaubt der Mensch ein Recht zu seinem bösen Wollen zu haben, dasselbe Recht, wie er es auf die Erreichung der Lebenszwecke wirklich hat: darum ist er einer beharrlichen Entschiedenheit in der Verfolgung seiner schlechten Begierden und Absichten fähig, welche bis zur unglaublichsten Entschlossenheit und Verstocktheit sich steigern kann. Das Princip, welchem alles schlechte Begehren folgt, ist, mit Einem Wort bezeichnet, die Willkür, freilich nicht jene szs. naive Willkür, kraft der der Mensch seinen beliebigen Einfällen folgt (S. 7. 28), sondern die energische Willkür, welche darin

besteht, dass der Mensch, wie man es ganz gut ausgedrückt hat, seinen Willen will, d. h. darin, dass er darauf besteht, Das, was einmal ihm als wollenswerth erscheint, auch wirklich zu erwählen, es wirklich zum Gegenstand seines Habenwollens, zum unbedingt erstrebten Zweck zu machen.

Was folgt nun aus all Dem? Es folgt einfach zunächst diess, dass das Gute in der Gefahr ist, der Willkür zu unterliegen, weil im Menschen die Möglichkeit und Neigung dazu vorhanden ist, sich auf die Seite des Schlechten, des Gegentheiles des Guten zu schlagen. Ebenso aber folgt weiter, dass Alles daran gelegen sein muss, jener Gefahr überall vorzubeugen, im Grossen und Kleinen, und wie soll ihr anders vorgebeugt werden, als dadurch, dass die Willkür, die das Schlechte dem Guten vorzieht, verbannt und ausgeschlossen wird? Wie aber soll Diess geschehen? Da der Mensch ein freies Wesen ist, so kann es nur dadurch geschehen, dass der Mensch der Willkür entsagt, genauer: nur dadurch, dass der Mensch das Bewusstsein hat, nicht willkürlich handeln, sondern lediglich das Gute wollen und thun zu dürfen und alles Gute, das er wollen und thun kann, wollen und thun zu sollen. Oder: damit das Gute, das innere und äussere, das geistige und physische Wol, das Heil der Welt, des Einzelnen wie der Gesammtheit, erreicht oder doch erstrebt werde, damit »das Gute siege«, ist es nothwendig, dass der Mensch sich betrachte als unbedingt stehend unter einem Gesetze, dessen Inhalt dieses ist, dass überall nur Gutes und alles Gute geschehe, dass der Wille nur auf das Gute gerichtet sei, und jede, auch die kleinste, Handlung das Gute fördere, so viel Gutes erziele, als sie kann; Das ist die »Gestalt«, unter welcher das Princip des Guten dem Bewusstsein des Menschen gegenüberstehen muss (S. 44). Der Mensch darf seine Lebensaufgabe (seine Lebenszwecke) schlechterdings nicht in subjectiv beliebiger Weise auf- und anfassen; sondern er muss glauben, dass er verpflichtet oder verbunden sei, sie im Dienst des Guten anzustreben, das Gute muss ihm unbedingte Regel für alles Handeln oder es muss ihm »Sittengesetz« sein.

Grund und Quell des Sittengesetzes ist, wie gesehen, diess, dass sein Vorhandensein und Feststehen im Bewusstsein der alleinige Weg zur Realisirung des Guten ist, dass »das Heil der Welt an ihm hängt«. Das Gute und mit ihm die Alleingeltung des das

Gute verlangenden Sittengesetzes ist eine absolute Nothwendigkeit, es ist die nothwendigste unter allen »Nothwendigkeiten«, da es unerträglich ist, dass das Gegentheil des Guten, das Schlechte und Böse mit aller aus ihm hervorwuchernden Verworfenheit und Elendigkeit, die Welt beherrsche.

Weil am Sittengesetze »Alles hängt« und Alles gelegen sein muss, ist es das Höchste, was es überhaupt gibt, über Alles erhaben, und ist es ebenso heilig, d. h. der Idee nach unverletzlich; seine Verletzung führt daher Tadel und Strafwürdigkeit und das Bewusstsein derselben (d. h. das Bewusstsein, dass seine schlechthinige Auctorität durch irgendwelche Genugthuung hergestellt werden müsse) mit sich. »Unerbittlich« dagegen ist es insofern nicht, als in seinem Wesen auch Das liegt, darauf zu dringen, dass auch für Den, der es verletzte, das möglich Beste in Aussicht genommen, somit die Strenge des Tadels durch Milde, die Strafe durch Verzeihung, die Gerechtigkeit durch »Gnade« modificirt und ergänzt werde.

Aus der unbedingten Nothwendigkeit, welche den Forderungen des Sittengesetzes inwohnt, folgt ferner, dass für seine Anerkennung und Beobachtung im Nothfall mit Gewalt und Zwang, sei es z. B. in der Erziehung oder in der öffentlichen Gesetzgebung, gesorgt werden kann, ja muss. Diese oder jene Lebenszwecke anzustreben kann man dem Menschen nicht ohne Weiteres zumuthen, ihn nicht unbedingt dazu nöthigen; aber Befolgung des Sittengesetzes, Das kann man von Jedem einfach verlangen. Und in der That verlangt sie auch Jeder vom Andern und lässt es sich Jeder gefallen, dass man sie von ihm verlangt: Alle haben an Alle das Anrecht, dass sie dem Sittengesetz sich unterwerfen, Alle rügen seine Missachtung, Jeder nimmt die Berechtigung zu solchem Tadel für sich in Anspruch und erkennt ebenso jedem Andern (nicht selber Unwürdigen) die Berechtigung zu, auch ihm in Betreff sittlicher Verpflichtungen einen Rath zu geben, ihn zu ermahnen, ihn zu bessern (in wolwollender Weise).

Wie das Sittengesetz für alle Menschen gilt, weil es unbedingt gefordert werden muss, so hat es Allgemeingiltigkeit auch in noch weiterem Sinn: es gilt für jede denkbare Gattung vernünftiger Wesen, da jede »Vernunft« nur das Gute wollen kann. Das Sittengesetz greift so allerdings über die Sphäre des Menschlichen

noch hinaus; es ist für den Menschen zwar auch deswegen Gebot, weil er an der Vernünftigkeit Theil hat (S. 9), aber es hat allerorten Wahrheit, wo Vernunft ist, es ist universell, während der »Lebenszweck« blos menschlich particulär ist. »Gesetz« oder »Gebot« ist das Princip des Guten allerdings nur für einen solchen Willen, der es nicht schon von selbst und nicht immer will; ein an sich und schlechthin guter Wille hat das Gute nicht in der Gestalt einer Forderung sich gegenüber, welcher er sich erst fügen müsste, aber auch ihm, z. B. dem göttlichen Willen, ist das Gute Alleinprincip.

Bezeichnend für die Absolutheit, mit welcher sich die Realität des Sittengesetzes dem menschlichen Bewusstsein als erstes Postulat aufdrängt, ist der Umstand, dass wir Das, was es will, das Gute, überall, auch in der seiner Verwirklichung noch gar nicht fähigen unbewussten Welt, gleichsam unwillkürlich suchen. Grausame und tückische Thiere fürchten wir nicht etwa blos, sondern wir hassen sie instinctiv als gemeinschädliche Creaturen; gutartige oder gutartig scheinende Thiere dagegen gehören zu den deliciae generis humani. Auch die vegetative, ja die ganze Natur, sofern und soweit sie nicht unfruchtbar und nicht zerstörerisch, sondern Leben schaffend und fördernd uns entgegentritt, lieben wir als ein Reich des Guten, als ein Paradis, als ein Symbol und Vorbild des Zustandes der Dinge, wie er auch in der Welt der Geister sein sollte.

Es ist eine alte, gewiss nicht unbegründete Regel in allen Wissenschaften: man soll die Principien nicht unnöthig vervielfältigen.

Mit Rücksicht hierauf könnte man fragen: wozu das Gesetz, dass überall das »Gute« geschehe? fanden wir ja doch früher (S. 20), dass der Mensch an Andere und an sich selbst die Forderung nach Werth des Handelns zu streben stellt; genügt es also nicht vielleicht, das Streben nach Werth als Sittengesetz aufzustellen? Die Antwort hierauf kann nur verneinend ausfallen. Das oberste Princip muss so gefasst sein, dass diese seine Fassung Das, was das Höchste im Handeln ist, unmittelbar mit voller Bestimmtheit ausspricht; solche Bestimmtheit aber hat das Wort »Werth« nicht. Es sagt z. B., man solle seine Kräfte möglichst vollständig gebrauchen, um möglichst viel zu leisten; aber es sagt nicht, dass

dieses Streben viel zu leisten durchaus auf Das, was gut ist, gehen soll; es sagt ferner, man solle auch an Andere denken, nicht blos an das eigene Wol, aber es sagt nicht, dass man alles mögliche Nichtgute meiden, alles mögliche Gute thun und befördern soll. Das Streben nach Werth kann daher einerseits zu wenig thun, d. h. man kann, statt auf solche Handlungen, welche eben jetzt die wichtigsten für Realisirung des Guten wären, vielmehr auf weniger wichtige viel wolgemeinten Eifer und Fleiss verwenden und so zwar wirklich zu einem Werth des Handelns, aber nicht zur Realisirung des eben jetzt geforderten Guten gelangen, und man kann ebenso auch mit diesen und jenen einzelnen mehr zufällig und willkürlich gewählten guten Handlungen sich begnügen. Desgleichen kann das Streben nach Werth andrerseits über das Ziel s. z. s. hinausschiessen, wenn man z. B. auf Etwas zu viel Eifer verwendet, der, wenn noch so wohlgemeint, andern sittlichen Aufgaben zu viel Kraft entzieht oder auch positiv schädlich wirkt durch Ueberanstrengung, übermässige Verwendung von Mitteln, während das Gesetz, dass man durchaus das Gute thue, auch gegen solche Missverständnisse und Missgriffe Verwahrung einlegt. Umgekehrt könnte man dann ferner fragen: wenn das Sittengesetz die oberste Regel ist, warum redet man dann auch noch vom Streben nach Werth als von etwas Besonderem? warum setzt man es dem Streben nach dem eigenen Wol entgegen (S. 20 ff.)? warum lässt man es nicht einfach im Streben nach Verwirklichung des Sittengesetzes aufgehen, welches ja auch Beförderung nicht blos des eigenen, sondern des allgemeinen Woles gebietet? Die Antwort hierauf kann nur die sein. Dass der Mensch nach Werth seines Handelns strebt, ist in der Natur begründet, sofern es dem Menschen natürlich ist, über Würdigkeit und Unwürdigkeit seines Thuns zu reflectiren und gegen das sich ihm hieraus ergebende Urtheil über dasselbe nicht gleichgiltig zu sein; aus dieser natürlichen Regung, nicht erst aus der Reflexion auf ein Sittengesetz geht das Streben nach Werth hervor; der Mensch kann nach einem Werthe seines Handelns streben, ohne irgend an das Sittengesetz zu denken, ja ohne das Sittengesetz wahrhaft zu kennen, und dieses sein Streben ist zudem von dem Streben, dem Sittengesetz gerecht zu werden, noch wesentlich dadurch verschieden, dass er dort an den Werth *seiner Person*, hier aber nur an Das

denkt, was einfach nothwendiges Gesetz für Alle ist. Thut er das Gesetz, so gibt er damit seinem Handeln natürlich auch Werth, und zwar vollkommenen Werth, weil das Gesetz das Höchste und daher auch sein Thun das schätzenswertheste Thun ist; aber das wahre Thun des Gesetzes ist doch dasjenige, das auch auf den uns damit erwachsenden Werth gar nicht sich besinnt, sondern das Gesetz blos thut »um des Gesetzes willen«, d. h. weil das Gesetz mit unleugbarer Nothwendigkeit die oberste Regel für Alles ist. Das Streben nach Werth ist eine Vorstufe für das Streben nach Gesetzeserfüllung, ein zu ihr hinleitendes, sie erleichterndes und beförderndes sittliches Hilfsmotiv, aber es ist noch nicht das eigentliche sittliche Handeln selbst.

»Lebenszweck« und »Sittengesetz«, sind das nicht vielleicht auch zwei Principien, von denen das eine oder andere entbehrlich ist? Das Gesetz nun ist gewiss nicht entbehrlich; genügt es aber vielleicht für alle Aufgaben des ethischen Lebens und desgleichen der ethischen Wissenschaft, das Sittengesetz als Princip hinzustellen, statt neben ihm noch von sittlichen Lebenszwecken zu reden? Auch diese Frage ist zu verneinen. Mit dem Sittengesetz ist nicht der ganze Inhalt Dessen an die Hand gegeben, was sittliche Lebensaufgabe für den Menschen ist. Diese besteht darin, dass der Mensch Alles erstrebt, was dazu gehört, dass er ganz Mensch sei, dass er Alles thut, was zu vernunftgemässer Erhaltung und Entfaltung der Menschennatur, welche Jeder in sich trägt, gerechnet werden muss. Hievon ist die Erhebung über die Thätigkeit für sich selbst zu der für das Wol Anderer oder für das allgemeine Gute nur ein Theil, wenn auch der oberste und daher auch in das Sittengesetz miteingehende Theil. Sonst aber hat die »Lebensaufgabe« gar viel zum Inhalt, was das Sittengesetz nicht in sich enthält und gar nicht in sich zu enthalten beansprucht. Zur Lebensaufgabe der Menschheit gehört Bildung, Wissensstreben, Wissenschaft, weil die Menschheit intelligente Gattung ist und daher den Beruf in sich hat und fühlt, diese ihre Intelligenz allseitig zu entwickeln; vom »Sittengesetz« aber ist Bildung und Wissenschaft nicht geboten, vom Standpunct des Sittengesetzes aus ist Bildung und Wissenschaft an sich etwas moralisch Indifferentes; nur indirect kann das Sittengesetz zur Pflege von Bildung und Wissenschaft auffordern, sofern sie nämlich als

Mittel zu dem »guten« Zweck der Bekämpfung der Rohheit und Barbarei in Betracht kommen. Erholung, Erheiterung, Verschönerung des Lebens verlangt das Sittengesetz nicht, es ist eher (mit gutem Grunde) misstrauisch dagegen; aber im Wesen der menschlichen Natur liegt es, dass auch für diese Seite des Lebens etwas geschehe; das Sittengesetz verlangt Erholung und Erheiterung nur indirect in Fällen, wo sie »gut« ist, z. B. zur Herstellung der Arbeitskraft, es verlangt sie gerade so, wie der Arzt sie vorschreibt als Mittel zur Herstellung der Gesundheit. Das Sittengesetz will nur, dass gut gehandelt werde, weiter nichts. Ein rechtschaffener Samojede ist »gerecht« vor dem Tribunal des Sittengesetzes, wenn er auch wenig von den Menschheitszwecken weiss und z. B. ganz und gar uncultivirt ist. Zu all' dem kommt, dass Guthandeln unbedingtes Sittengebot ist; unbedingt kann aber nur befohlen werden, was man thun kann und zwar stets und überall thun kann. Die Menschheitszwecke nun, diese kann man nicht nur so ohne Weiteres erstreben, ihre Realisirung ist nicht Sache des Einzelnen, sondern der allmälig für sie (z. B. für Cultur) thätig werdenden ganzen Gattung, und ihre Realisirung hängt vielfach ab von äusseren und inneren Bedingungen, welche nicht in der Macht des Einzelnen stehen, wie culturbegünstigende klimatische und geographische Verhältnisse, culturfähige Gaben und Talente. Sodann ist namentlich das Streben nach Glückseligkeit reine Sache der Natur; das Sittengesetz verlangt nur, dass man die Glückseligkeit sich nicht leichtsinnig verderbe durch Haschen nach Genüssen und Vortheilen, durch thörichte Schädigung des persönlichen Wols, der Gesundheit, des Fortkommens in der Welt; es verbietet Solches deswegen, weil Glückseligkeit etwas »Gutes« ist und somit Schlechterem, wie einzelne Genüsse u. s. f., nicht aufgeopfert werden und nicht ohne Noth verdorben werden soll. Man kann diess Alles auch so ausdrücken: das Sittengesetz nimmt sich Desjenigen im Gebiet der Lebenszwecke, was »gut« oder besser als ein Anderes ist, s. z. s. an, weil es überhaupt das »Gute« in seinen Schutz nimmt; aber es empfängt s. z. s. alle diese Dinge aus dem Kreis der natürlichen Lebenszwecke. Das Sittengesetz kann sie nur anderswoher, von der Natur, empfangen, nicht aber sie selbst erzeugen: wäre nicht von Natur Glückseligkeitsbedürfniss im Menschen, das Sittengesetz könnte es nicht hervor-

bringen; »natürliche« Triebe kommen nur aus der Natur, sie können nicht anbefohlen, sie können nur unter Aufsicht des Sittengesetzes gestellt werden. Und diese Aufsicht ist ihnen gut, weil an jeden Lebenszweck Verfehltes (S. 43), ja Schlechtes und Böses (S. 45 f.) sich anhängen kann; nur das Sittengesetz bewahrt hievor, nur das Sittengesetz macht das Erstreben der Lebenszwecke, z. B. das Streben nach Annehmlichkeit, nach Ehre, Macht, selbst das nach Wissenschaft und Bildung, wirklich gut, indem es schlimme Ausschreitungen der natürlichen Triebe fernhält, und indem es ebenso dazu auffordert, geistige Schätze, wie Wissenschaft u. s. w., auch gemeinnützlich zu machen. Die Lebenszwecke werden nur durch diese ihre Beaufsichtigung von Seiten des Sittengesetzes wolthätig für den Einzelnen und für das Ganze, oder sie werden, statt blosse Lebenszwecke zu sein, welche auch in schädlicher oder für das Beste der Menschen unfruchtbarer Weise erstrebt werden können, Lebensgüter, heilbringende Errungenschaften für die Menschheit.

Ausgeschlossen ist aber hiedurch nicht, dass die Lebenszwecke, obwol natürlich, schon an sich selbst eine sittliche Dignität haben. Der Forscher, welcher in die Geheimnisse des Kosmos einzudringen sucht, thut diess zunächst aus reiner ihm angeborener Begeisterung für das Erkennen, ohne an das Sittengesetz zu denken; aber seine und alle Wissenschaft und Bildung hat bereits sittliche Bedeutung, weil sie dazu dient, die Menschheit auf die ihrem Wesen gemässe geistige Höhe zu heben, und das Sittengesetz nimmt daher alle diese Menschheitszwecke nicht blos unter seine Aufsicht, sondern auch in seinen Schutz, es erkennt an, dass es etwas Gutes ist, das in und mit ihnen angestrebt wird, weil Cultur besser ist als Barbarei; es producirt die Cultur nicht, aber es billigt und fördert sie, obwol es zugleich sie vor möglichen Fehlern warnen und ihr stets die Mahnung möglichst eifrig für das allgemeine Wol zu wirken ins Ohr rufen muss.

Das Erstreben der Lebenszwecke ist, weil sie selbst sittlich berechtigt sind, ein »erlaubtes«, solange es nicht mit dem Sittengesetz in Collision geräth. Erlaubt ist ebendeswegen auch Diess, nach individueller Neigung diesem oder jenem Lebenszwecke seine Thätigkeit zuzuwenden unter der soeben erwähnten Beschränkung, und ebenso mit der weitern Bedingung, dass die werth-

vollern unter den Lebenszwecken stets als solche anerkannt und nicht etwa über weniger werthvollen (S. 26) ausser Augen gelassen werden. Oder: die Lebenszwecke dürfen (unter diesen Bedingungen) »um ihrer selbst willen« angestrebt werden. Der höchste sittliche Standpunct ist aber allerdings der, dass man sich auch der Beziehung der Lebenszwecke zum Sittengesetz bewusst ist, dass man z. B. Erholung sucht, um die Kraft zum Erfüllen der vom Gesetz gebotenen Pflichten zu stärken, Geselligkeit, um das Seine zur freundschaftlichen Verbindung der Gemüther beizutragen u. s. f.; so sind die Handlungen, die auf Lebenszwecke gehen, nicht blos »sittlich erlaubte«, sondern um des Sittengesetzes selbst willen unternommene und somit vollkommen sittliche Handlungen.

Das Sittengesetz ist nicht Gegner der auf die Lebenszwecke gehenden Handlungen, sondern nur ihrer widersittlichen Ausschreitungen. Ebendeswegen schliesst das Sittengesetz auch die Wahrheit keineswegs aus, dass der Mensch ein Recht auf Realisirung jener Zwecke hat; im Gegentheil: es gibt diesem Recht erst die wahre Sanction. Ich habe das Recht mein Leben zu erhalten, weil der Selbsterhaltungsdrang nicht Sache meiner Willkür, sondern Naturnothwendigkeit, und weil meine Erhaltung Bedingung meiner Thätigkeit auch für andere menschliche Zwecke ist. Dem fügt das Sittengesetz bei: halte auf diesem deinem Recht, weil es gut ist, dass, was die Natur fordert, auch verwirklicht werde (S. 19), und es erklärt daher z. B. Handlungen der Nothwehr gegen Verhungern, unerträgliche Misshandlung, gefährliche Angriffe und dergleichen für rechtmässig, freilich mit dem Zusatze, dass man über Das, was zur sichern Abwehr schlechterdings nothwendig ist, niemals hinausgehe, um nicht unberechtigten Schaden zu stiften.

Dass, wie unsre Untersuchung es bisher angenommen hat, das Sittengesetz nichts Andres fordere, als das Thun des Guten, braucht hier nicht noch durch Weiteres, als durch das S. 40 ff. Erörterte, erwiesen zu werden. Das allgemeine religiöse und moralische Bewusstsein weiss es nicht anders. Auch Kant, obwol er zunächst eine andere Formulirung für nöthig hält, kommt schliesslich doch an diesen Begriff von ihm heran, wie sich seiner Zeit zeigen wird.

Dadurch, dass der Mensch nicht blos sittlich berechtigte

Lebenszwecke zu erstreben, sondern das Gesetz des Guten zu befolgen hat, dadurch ergibt sich in der Moral noch ein weiterer, dieses Beides in sich zusammenfassender, Begriff, der der Bestimmung des Menschen (das Wort »Bestimmung« in allumfassendem, nicht blos natürlichem Sinn, wie S. 30, genommen). Den Lebenszweck wollen, aber mit unbedingter Richtung auf Beobachtung des Sittengesetzes, Das ist die Gesammtaufgabe, der Gesammtzweck des Menschen, oder dazu ist er bestimmt, zu nichts Anderem. Und darauf beruht auch in Wahrheit seine Glückseligkeit und seine Berechtigung zu derselben. Wenn er dieser seiner Bestimmung folgt, so ist für Alles, was er bedarf, auch für sein Wol (soweit dieses von seiner Macht abhängt) gesorgt, da das Sittengesetz ihm gebietet, für Das, was ihm wirklich gut oder heilsam ist, somit für sein wahres Wol thätig zu sein, wie es ihm gebietet, nach Kräften zugleich das Wol aller Andern zu achten und zu fördern; der sittlichste Mensch ist auch der glückseligste Mensch (soweit es auf seine eigene Kraft ankommt). Ebenso ist der sittliche Mensch nicht nur glückselig, sondern auch der Glückseligkeit würdig; denn: er ist nicht ein schädliches Glied der moralischen Welt, dessen Thätigkeit gehemmt werden sollte, sondern ein nützliches, das werth ist, ungehindert zu handeln und zu wirken, er ist ein Glied der moralischen Welt, welches Glücksgüter nicht schlecht, sondern gut gebraucht und dem sie daher anvertraut werden können, er verdient, »es gut zu haben«, weil ein volles Recht auf die Güter des Lebens (S. 19) doch nur der Mensch hat, der diess Recht nicht sich selbst beeinträchtigt oder nimmt durch sittliche Strafwürdigkeit (S. 48), er verdient Verschonung mit Entbehrungen und Leiden, weil er selbst nirgendshin Böses stiftet, er verdient, weil das Gute unbedingt real werden muss und er hiezu beiträgt, nicht blos ideelle Anerkennung, Lob, Ehre, sondern auch reelle, ihn fortwährend zum Guten ermunternde und ihm Mittel zu demselben gewährende Belohnung seines Strebens, er verdient dieselbe um so mehr, als ein unbedingt gutes Streben nicht denkbar ist ohne ernstliches Sichzusammennehmen, ohne Anstrengung, ohne Kampf mit sich selbst und ohne Selbstverleugnung in allen den Fällen, wo das Sittengesetz Verzichtleistung auf solche Glücksgüter fordert, welche für einen Menschen vielleicht äusserlich sehr

nützlich wären, nach denen aber die Hand auszustrecken das Gesetz ihm verbietet; kurz: er ist es, an welchem die Harmonie des objectiven Gangs der Dinge mit dem Bedürfniss des Subjects (S. 23) ohne Widerspruch realisirt werden kann, und, dass sie realisirt werde, unbedingt gewünscht werden muss, weil es für die Vernunft ein Missklang in der Welt wäre, den Menschen, der das Gute aller Wesen will, nicht auch selbst in einen Antheil an diesem Guten eingesetzt oder gar mit dem Gegentheil Dessen, was er für Alle will, mit Uebel und Elend, bedacht zu sehen.

Ihren naturgemässen Abschluss findet die allgemeine Moral in dem Begriff des höchsten Guts. Sofern diess gedacht wird, dass die Menschheit ihre Lebensaufgabe in voller Angemessenheit an das Sittengesetz erstrebt, und dass in Folge hievon alles durch Menschenkraft mögliche innere und äussere Gute, das ganze Heil der Welt, erreicht werde, so hat man hiemit das »Höchste« gedacht, was überhaupt realiter erreicht werden kann. Oder das höchste Gut besteht darin, dass sittliches Handeln und aller Segen desselben für die Welt verwirklicht wird. Was subjectiv die »Bestimmung« des Menschen ist, das ist, als allgemeiner realer Weltzustand vorgestellt und mit der aus der Sittlichkeit fliessenden Glückseligkeit zusammengedacht, das höchste Gut. Seine vollendete Realisirung geht freilich über die Kraft der Menschheit hinaus, weil die Ueberwindung aller so zahlreichen Veranlassungen und Versuchungen zum Widersittlichen (S. 45 ff.), welche zudem durch schwer zu besiegende äussere Uebelstände bekanntlich so ausserordentlich vermehrt und verstärkt werden, etwas unendlich Schwieriges ist. Aber wenn in Folge hievon das höchste Gut ein in unbestimmbarer Zeitferne liegendes und nur allmälig zu realisirendes Ideal ist, so ist es doch ein solches Ideal, an dessen Verwirklichung Jeder durch sittliches Streben mitarbeiten kann und soll, und in dessen Verwirklichung die Menschheit doch sehr weit zu kommen vermag, wenn nur der Wille dazu erwacht und rege ist.

Wenn, wie in der bisher betrachteten »allgemeinen Moral« es sich ergab, der Mensch als sittliches Wesen eine Bestimmung hat, welcher er unbedingt zustreben soll, so folgt von selbst weiter Diess, dass für dieselbe von Seiten des Menschen Etwas, d. h. Alles, was sie realisiren kann, geschehe. Was wird nun ge-

schehen müssen, damit sie realisirt werde. Offenbar zweierlei. Um eine Aufgabe wirklich zu erstreben, muss 1) Alles ins Auge gefasst und genützt werden, was Mittel dazu sein kann, und es muss 2) Alles gethan werden, was zu ihrer Realisirung gehört, Alles unterlassen und ferngehalten werden, was von ihr abführt. Somit ergeben sich zwei einander coordinirte ethische Wissenschaften: Lehre von Dem, was Mittel zur Realisirung der Bestimmung des Menschen als sittlichen Wesens ist, Lehre von den »sittlichen Gütern«, und Lehre von der jener Bestimmung angemessenen Gestaltung der Thätigkeit des Menschen, Lehre von »Pflicht« und »Tugend«. Diese beiden Wissenschaften zusammen stellen dar, wie das sittliche Princip zu seiner Verwirklichung in concreto, im Einzelnen des Handelns, gelangt; mit ihnen entsteht und beginnt daher die specielle Moral.

Voran muss gehen die Güterlehre, da ohne sie keine vollständige Pflichtenlehre möglich ist.

Güterlehre.

Die Güterlehre befasst in sich alles Dasjenige, was die wirkliche Erreichung der Bestimmung des Menschen, sowol der »Lebensaufgabe« als der Richtung des Willens auf das Gesetz, befördern oder Mittel dazu sein kann, und was ebendarum, obwol blos Mittel, schätzens-, erstrebens-, wünschenswerth ist.

Da die Güterlehre diess Alles, was und woher es auch sei, aufsuchen und zusammenstellen muss, so kann sie am wenigsten unter allen ethischen Disciplinen einen systematisch in sich geschlossenen Zusammenhang haben, sie ist mehr collectivischer als streng methodischer Art, was jedoch ihrer Wichtigkeit keinen Eintrag thut: denn sie ist nichts Geringeres, als die Betrachtung des gesammten für uns vorhandenen Daseins von dem Gesichtspunct aus, ob und wieweit und wie es mitwirken könne zum sittlichen Gesammtzweck.

Sittliche Güter sind:

1) Diejenigen uns gegebenen Objecte, welche dazu dienen, die Lebenszwecke zu erfüllen, das Dasein zu erhalten, Stoff zur Thätigkeit zu haben, das Leben zu verschönern, das Wissen zu erwecken, sittliche Bildung zu befördern. Was sind nun das für Objecte? Die einzig richtige Antwort hierauf ist die: alle Dinge

sind es, die ganze Welt ist ein Gut oder vielmehr das Gut der Menschheit; denn aus Allem in der Welt kann die Menschheit Dasjenige schöpfen, was sie zur Erreichung ihrer Bestimmung bedarf. Einzelne hieher gehörige Güter sind: selbstverständlich das Leben selbst, sofern es sittliche Thätigkeit ermöglicht, leibliche und geistige Anlagen und Kräfte, Freiheit, vor Allem aber der Mensch: der eine Mensch ist ein Gut für den andern Menschen, Jeder macht dem Andern schon dadurch, dass er da ist, das Leben möglich (das ja in Einsamkeit kaum gelebt, geschweige denn sittlich fruchtbar gemacht werden könnte), Jeder kann dem Andern hilfreich, Genosse zu gemeinsamem Handeln, sowie zur Verschönerung des Lebens, Freund, Berather, Vorbild sein. Sicher und vollkommen ist freilich nur der Mensch ein Gut für die andern, der selbst sittlich gut ist; im gegentheiligen Fall ist er ein Uebel für sie, ein Geist der Plage und des Verderbens, der jedoch auch als warnendes Beispiel noch sittlich nützen kann. Ausser uns ist ein sittliches Gut die Natur, nicht blos durch die Mittel, die sie zum Leben und Handeln darreicht, sondern auch durch den Einfluss, welchen sie auf Geist und Gemüth ausüben kann durch Erweckung erhabener, ernster, heiliger, wie andrerseits sanfter, friedlicher, von den Nöthen und Wirren des Culturlebens frei machender, wolthuend versöhnender Gefühle, desgleichen durch Erweckung des Sinnes für das »Naturgemässe«, Gesunde, Reine im Gegensatz zu menschlicher Künstelei und Verdorbenheit.

2) Sittliches Gut ist ferner alles Dasjenige, was die Menschheit, wenn auch zunächst aus blossem Naturinstinct und Naturtrieb, noch ohne sittliches Bewusstsein und sittliche Absicht, thut und hervorbringt in einer Weise, welche dessungeachtet für das Anstreben und Erreichen der sittlichen Bestimmung förderlich werden kann. Genauer: ein Gut ist alle und jene Aneignung des Gegebenen zu Zwecken des Menschendaseins, alle Aneignung für menschliche Thätigkeit an sich brauchbarer Dinge zu wirklichem Gebrauch, alle Beischaffung von Material für das Handeln, insbesondere für Beförderung des Wols, also: alle Thätigkeit, welche die Naturdinge in Besitz und Eigenthum und in nützliche Werkzeuge für Arbeit jeder Art verwandelt, aller Erwerb, der hieraus fliesst, Alles, was den Erwerb fördert, Verkehr und was

wiederum für diesen nützlich ist (Tauschobjecte oder »Geld«), alle Ansammlung von Habe, Vermögen, Reichthum. Es ist so unendlich viel zu thun auf Erden für die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen, dass es nie genug und nie zu viel Antrieb zur Arbeit und nie genug und nie zu viel Arbeitsfrucht oder Besitzthum geben kann. Selbstverständlich ist aber auch dieses Beides ein vollkommenes Gut nur unter der Bedingung, dass der Geist der Arbeit ein sittlicher, nicht ein selbstsüchtiger, und dass die Verwendung des Reichthums eine sittlich gute sei; im gegentheiligen Fall ist Beides vom Uebel und wird mit Recht als Quelle desselben angesehen und bekämpft.

3) Nicht minder wichtig sind alle Natureinrichtungen und Naturtriebe, welche die Menschen unter sich vereinigen, die Isolirung der Einzelnen aufheben, Lebensgemeinschaft unter ihnen stiften, sie zum Bilden von Familien, Stämmen, Völkern, zur Gründung von Ansiedelungen und Wohnungen, zu Schutz und Trutz, zu sonstiger Fürsorge und Handreichung zusammenbringen. Desgleichen ist ein Gut, was diess Alles befördert, so namentlich Verständigungsmittel, deren erstes die Sprache ist, Sitten (S. 12), welche die Annäherung der Menschen an einander durch gewisse Formen des Benehmens erleichtern. Uebles kann auch hier entstehen; aber im grossen Ganzen ist sittlich nichts schätzenswerther als Dasjenige, was dazu beiträgt, den Menschen zu einem gesellschaftlichen Wesen zu machen.

4) Nicht in gleichem Grad wichtige, aber auch nicht entbehrliche Güter sind diejenigen Hervorbringungen des Genius der Menschheit, welche zunächst ganz unabhängig von bewusster Reflexion auf Lebensaufgabe und Sittengesetz, völlig absichtslos und unwillkürlich »um ihrer selbst willen« aus gewissen der Menschheit angeborenen Talenten und deren natürlicher Regsamkeit hervorgehen, Wissenschaft und Kunst. Ohne Wissenschaft könnte die intellectuelle Bildung, welche zum Menschheitsideal gehört (S. 33), weder vollständig noch namentlich gründlich und gediegen genug werden; die Wissenschaft ist daher auch im sittlichen Interesse zu schätzen und zu pflegen. Desgleichen würde ohne die Kunst Vieles fehlen nicht nur zur wahrhaften Verschönerung des Lebens, sondern auch zur Bildung, Verfeinerung und Veredlung der Menschheit, und zudem ist sie ein Hauptorgan, um

geistige Ideen allgemein verständlich und wirksam darzustellen (so insbesondere die Dichtung); auch sie ist daher sittliches Gut. Wahrhaft sind Wissenschaft und Kunst ein Gut freilich nur, wenn sie nicht unsittlich, sondern selber von sittlichem Geist getragen und durchdrungen sind — im andern Fall hat Rousseau mit ihrer Verwerfung Recht —.

5) Ausserdem gibt es auch Hilfsgüter, mit Dank anzunehmende und nutzbar zu machende Dinge verschiedener Art. Vornemlich langes Leben, Gesundheit, Glück, günstige Verhältnisse und Zufälle, so z. B. das Vorhandensein eines rechten Mannes zu rechter Zeit für eine Nation, welche eben grosse und schwere Aufgaben vor sich hat, kurz Alles, was die Griechen εὐτυχία (felicitas) und εὐκαιρία (opportunitas) nannten. Ja selbst Unglück, Noth, Kampf ums Dasein und vieles Andere, was zunächst Uebel scheint, kann ein Gut werden als Antrieb und Sporn zu tüchtiger Thätigkeit, obwol der »Pessimismus« das zu leugnen beliebt.

Dass unter den Gütern eine Rangordnung besteht in Bezug auf ihren Werth, braucht blos angemerkt zu werden. Voraus aber ist darauf hinzuweisen, dass später auch noch Weiteres zu den bisher betrachteten Gütern hinzukommt, wie namentlich Recht und Staat.

Die verschiedenen, möglicherweise irreführenden, Bedeutungen des Wortes »gut« machen eine sprachliche Ausführung über dieselben nothwendig.

Weniger in Betracht kommt für die Moral die Bedeutung, welche das Wort hat, wenn man z. B. einem erzürnten Menschen sagt: »sei doch gut«, oder einem erzürnt gewesenen: »nun bist du wieder gut«; da ist es so viel als friedlich, sanft, tractabel. Entsprechend bedeutet »böse«, dass ein Mensch unwillig und in Folge davon ungeberdig, heftig ist, »sei doch nicht gleich so böse.« Doch schliesst sich an diese Bedeutung des Wortes »gut« an die weitere, auch moralisch wichtige, dass man mit ihm bezeichnet die Eigenschaften der Verträglichkeit, Friedfertigkeit, Duldsamkeit, Versöhnlichkeit; auch die Begriffe Gutmüthigkeit, Gutherzigkeit, Güte wurzeln in obiger Bedeutung des Worts.

Innerhalb der Moral in specie bedeutet gut 1) Das, was nach irgend einer Seite hin fördernd, wolthätig, heilsam wirkt, zur Glückseligkeit oder zur Vollkommenheit beiträgt (bonum,

ἀγαθόν); das Sittengesetz fordert »Gutes thun« eben in diesem Sinn.

Es bedeutet aber 2) auch, was blos Mittel zu irgendwelchem und so auch zu einem sittlichen Zweck ist. Das bonum Nr. 1 ist direct, das bonum Nr. 2 ist nur indirect gut; z. B. Besiegung der Rohheit ist direct gut, weil es ohne sie keine geistige Vollkommenheit gibt, Wissenschaft und Kunst aber sind indirect gut, weil sie zur Entwilderung der Menschheit beitragen können. In diesem zweiten Sinne wird das Wort in der »Güterlehre« gebraucht, und zwar nicht blos adjectivisch, sondern auch substantivisch, indem man z. B. sagt, die Wissenschaft ist »ein Gut«, ein bonum, ἀγαθόν. Sachlich ist es derselbe Sinn, den das Wort auch nationalökonomisch hat, wenn man von »Gütern« und ihrer Production und Verwerthung spricht, oder wenn das Wort gleichbedeutend mit Habe oder Besitz gebraucht wird, »Gut und Blut, Landgut« u. s. f. Gegensatz von »gut« in den zwei eben betrachteten Bedeutungen ist »übel«, malum, κακόν, auch schlimm (im Sinn des Schädlichen, Verderblichen).

Das Wort »gut« bezeichnet sodann 3) in bestimmterer Weise die vollkommene Brauchbarkeit von Etwas für einen Zweck, oder nicht blos ein Mittel überhaupt, sondern ein ganz und voll zureichendes Mittel, ein Mittel, dem dazu nichts fehlt, einem Zwecke Genüge zu leisten; so, wenn man spricht von einem guten Nahrungsmittel oder Getränk, einem guten Werkzeug, einem guten (über irgend etwas Licht gebenden) Gedanken, einem guten Buch. Gegensatz hievon ist schlecht; schlecht ist eine unbrauchbare Maschine, ein nicht mehr frisches Fleisch, ein verfälschter oder saurer Wein, ein thörichter Einfall u. dgl. Man dehnt diese Bedeutung des Worts sogar auf sinnliche Eigenschaften und Eindrücke gewisser Dinge aus, indem man von wol oder gut schmeckenden Speisen, wol oder gut riechenden Essenzen (und den »übel« und »schlecht« bekommenden Gegensätzen von all Dem) spricht. Was gut in dem Sinne vollkommener Brauchbarkeit ist, hat in eminentem Sinne Werth (S. 25). Die sittlichen »Güter« sind noch nicht gut in diesem Sinne, da sie ja auch zum Schaden der sittlichen Bestimmung angewendet werden können; ganz gut werden sie erst durch ihren guten Gebrauch in dem Sinne des Worts, zu welchem wir im gleich Folgenden übergehen.

Das Wort bezeichnet nämlich 4) Dasjenige, was unanfechtbar, untadelhaft, woran nichts zu vermissen ist, was aller und jeder Anforderung genügt, die gemacht werden kann. Wie man sagt »nun gut«, wenn über Etwas nicht länger gestritten, sondern ausgedrückt werden soll, dass jetzt Zufriedenheit über diesen Punct erreicht sei und es bei ihr sein Bewenden haben möge, so bedeutet gut auch Diess, dass man mit Etwas nach allen Seiten hin zufrieden sei, zufrieden sein könne und müsse, so z. B., wenn man von einer guten Arbeit, einer gut gelösten Aufgabe spricht und das Attest »gut« ihr ertheilt. Daraus nun erwächst eine letzte und höchste Bedeutung des Worts im moralischen Gebiet: gut ist, was allen sittlichen Rücksichten oder allen Anforderungen des sittlichen Gesetzes entspricht, von der Seite des Gesetzes her unanfechtbar ist, ihm voll genügt, volle Zufriedenheit des sittlichen Urtheils hervorruft. Dem Gesetz kann entsprechen eine Gesinnung, eine Handlung: damit ist da das Gute im Sinn des sittlich Untadeligen, das bonum, honestum, ἀγαθόν, καλόν; dem Gesetz entsprechen kann Wille und Charakter einer Person: damit ist da der gute Mensch, vir bonus, ἀνήρ ἀγαθός. Von »sittlich« unterscheidet sich »gut« blos dadurch, dass Letzteres zugleich eine von Natur vorhandene Angemessenheit des Wollens an das Sittengesetz bedeuten kann, welche auch »gutartig« genannt wird. Nehmen wir den Begriff des Sittengesetzes (S. 40 ff.) hinzu, so ist gut in dem Sinne, in welchem wir jetzt davon reden, der Wille, der die vom Sittengesetz geforderte Vollbringung alles äusserlich und innerlich Guten oder Heilsamen und Unterlassung alles dem Entgegenstehenden wirklich will. Gegensatz von gut in dieser Bedeutung ist schlecht, κακός, φαῦλος, in dem Sinn würdeloser Gleichgiltigkeit gegen das Gesetz, schlimm, malus, nequam, in dem Sinn gefährlicher Verletzung des Gesetzes und gefährlicher Bereitheit des Willens zu solcher, böse, malignus, πονηρός, in dem Sinn völliger Entgegensetzung des Willens gegen das Gesetz (S. 46); αἰσχρόν, turpe ist Gegensatz des καλόν, honestum.

Der Amphibolie, welche das Wort »gut« im Deutschen hat, sofern es das eine Mal das Wolthätige, Brauchbare u. s. f., das andre Mal das sittlich Untadelhafte bedeutet, steht zum Vortheil dieser Sprache der Umstand gegenüber, dass sie nach der gegen-

theiligen Seite zwischen übel (schädlich) einer-, schlecht und böse (un- und widersittlich) andrerseits stets unterscheidet. Die griechische Sprache hat den Vorzug, dass sie für das Sittlichgute neben ἀγαθόν das eigene Wort καλόν besitzt; am wenigsten Unterscheidung macht die römische, obwol sie dem καλόν das honestum nachgebildet hat.

Man findet hin und wieder die Ansicht ausgesprochen, »gut« sei etwas lediglich Subjectives, Jedem sei Das gut, was er begehrt und weil er es begehrt. So sagt Spinoza Eth. 3, 9, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus (vgl. 1, 36 append. 3, 39). Allein derselbe Philosoph macht sich von Buch 4 an anheischig, eine Reihe wirklicher, objectiver Güter für den Menschen festzustellen, und von da an definirt er anders: id bonum aut malum vocamus, quod nostro Esse conservando prodest vel obest (4, 8); res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vitā fruatur (append. 5), quae corporis partes iuvant, ut suo officio fungantur (ib. 30), kürzer bonum quod certo scimus nobis esse utile (4, def. 1). Sofern das Wort gut ein Mittel bedeutet, das uns dazu dient, etwas Gewünschtes zu erlangen (Nr. 2), kann der Mensch allerdings Etwas, das er will um z. B. eine Begierde oder Leidenschaft zu befriedigen, ein Gut nennen. Aber damit ist weder gesagt noch erwiesen, dass »gut« nicht auch die objective Bedeutung des wirklich Wolthätigen und Heilsamen, ebenso auch nicht, dass es nicht auch die höhere Bedeutung des sittlich Untadeligen haben könne. In dem Ausdruck „Höchstes Gut« bedeutet das Wort alles überhaupt sittlich Wünschenswerthe und Erreichbare in Eins zusammengefasst.

Lehre von Pflicht und Tugend.

Wenn das sittliche Gebiet vollständig umschrieben werden soll, so muss auch angegeben werden, was für eine Gestaltung des Wollens und Handelns in concreto aus der Bestimmung des Menschen folgt (S. 57), oder was des sittliche Wollen und Thun nach den verschiedenen Seiten des Lebens hin ist.

Damit ergibt sich sofort eine weitere, in zwei eng unter sich

zusammengehörige Theile zerfallende specielle Moralwissenschaft. Es muss nämlich einmal dargestellt werden, was überallhin das rechte sittliche Handeln oder Pflicht ist, und fürs Zweite muss entwickelt werden diejenige innere Beschaffenheit des Menschen, durch welche die Richtung auf das sittliche Princip und die Fähigkeit zu seiner Verwirklichung volle Lebendigkeit in ihm gewinnt, die Tugend.

Die Pflichtenlehre muss vorangehen, weil das Erste ist, dass sittlich gehandelt werde, auch ehe das ganze Innere des Menschen sittlich schon vollkommen belebt ist, und desgleichen darum, weil vor Allem mit thatsächlichem sittlichem Handeln angefangen werden muss, um Tugend zu erwerben.

1. »Pflicht« (von Pflegen, Besorgen), auch »Obliegenheit«, ist zunächst überhaupt Etwas, das ich zu thun habe, dessen »Besorgung« oder Vollziehung ich mich nicht entziehen darf, wenn ich mir nicht gegründeten Vorwurf, vielleicht auch Schaden, Verlust u.. dgl., zuziehen will. Mit Recht bedeutet daher Pflicht insbesondere ein von der höchsten aller Instanzen, vom sittlichen Princip, gefordertes Handeln.

Was ist für ein Unterschied zwischen Gesetz und Pflicht? Man kann sagen: »es ist mir Gesetz —«, und: »es ist mir Pflicht, den Nebenmenschen zu lieben«; ist sonach nicht Beides dasselbe? Nein: »Gesetz« klingt jedenfalls stärker, imperativischer, es führt den Gedanken, dass es unbedingte Auctorität sei, mit sich. Andererseits liegt jedoch auch im Worte »Pflicht« etwas schlechthin Bindendes, schlechthin keine Willkür Zulassendes. Was unterscheidet aber dessungeachtet beide Worte? Pflicht ist immer etwas Einzelnes, entweder eine Handlungsweise, welche ich zu befolgen (s. u.), oder eine Handlung, welche ich zu vollziehen habe; Gesetz dagegen ist die allgemeine Regel für das Handeln überhaupt. Diese Regel für Alles, was ich thun soll, kann nicht Pflicht heissen; sage ich mit Kant »Pflicht, du erhabener, grosser Name, welches ist der deiner würdige Ursprung u. s. f.« (Kritik der praktischen Vernunft S. 200), so meine ich damit eigentlich die Totalität der einzelnen Pflichten, das Ganze der mir vom Gesetz vorgeschriebenen Thätigkeiten; diese höchste Regel selbst kann ich nur Sittengesetz, nicht Sittenpflicht nennen. Ferner sage ich auch nicht: ich stehe unter einer Pflicht, sondern unter einem Gesetz; warum?

Weil Pflicht nur ein einzelnes Handeln ist, so kann ich nicht unter ihr stehen, sie ist nicht Norm für mein ganzes Thun, sondern nur für dieses oder jenes; unter dem Gesetz aber stehe ich, weil es die Regel für all mein Thun ist, welches es auch sei. Pflicht kann daher oft etwas sehr Unbedeutendes, sehr Particuläres sein, z. B. heute eine Arznei einnehmen; das Gesetz aber hat die Würde des für Alles Giltigen. Sage ich: »es ist mir Gesetz, den Nächsten zu lieben«, so thue ich es ausnahmsweise deswegen, um meine Verbindlichkeit noch stärker als durch das Wort Pflicht auszudrücken. Nur in Einem Falle hat das Wort Pflicht eine allgemeine Bedeutung, nämlich dann, wenn es heisst: ich habe die Pflicht, die Verpflichtung, die Verbindlichkeit mich dem Sittengesetz unterzuordnen (S. 47); hier ist Pflicht u. s. w. so viel als Sollen überhaupt, absolutes Sollen im Gegensatz zur Willkür meines subjectiven Wollens. Aber auch hier bleibt ein Unterschied: ich sage nicht, ich habe das Gesetz das Gesetz zu achten, sondern die Pflicht, weil ich aussprechen will, das Gesetz zu achten ist mir vorgeschrieben, es ist nicht blos eine Idee, sondern Etwas, das ich realiter befolgen muss.

Pflicht ist Alles, was zu thun nöthig ist, damit der Mensch durch sein Handeln seiner Bestimmung genüge, d. h. seine Lebensaufgabe gemäss dem Sittengesetz anstrebe.

Was ist hiefür zunächst nöthig? Zunächst ist nöthig die Anwendung des Sittengesetzes auf alles innere und äussere Thun, oder dass man überall, selbst in blossen Gedanken, das Gute, Werthvolle, Löbliche, Tüchtige u. s. f. seinem Gegentheil vorziehe, überall des Sittengesetzes eingedenk sei als der höchsten Norm. Desgleichen ist weiter (formal) Pflicht, dass man insbesondere Alles, was man wirklich thut, thue in Folge dieser Achtung vor dem Gesetz oder um des Gesetzes (nicht um anderer Absichten) willen, dass man es desgleichen thue mit Achtsamkeit auf alle Forderungen des Gesetzes (eben in diesem Falle) und in Folge hievon mit vollem Bewusstsein des eben jetzt Obliegenden, damit nichts Gutes, das zu thun ist, versäumt, ebenso mit voller Kraftanwendung, damit möglichst viel Gutes erreicht werde, endlich mit Mass und Besonnenheit, um die Kraft nicht zu zersplittern und zu überspannen, um auch sonst dem eigenen Handeln nicht selber zu schaden, es erfolglos zu

machen; man soll »nicht zu wenig«, aber auch »nicht zu viel« wollen und thun.

Die so eben erwähnten Regeln betreffen das pflichtmässige Verhalten überhaupt oder diejenige Denk- und Handlungsweise, welche immer und überall, insbesondere bei allem Einzelthun, Pflicht ist; sie sind daher noch »allgemeine« Pflichten gegenüber eben diesem Einzelthun. Was ist nun aber in diesem Pflicht, oder was ist Einzelpflicht, pflichtgemässe Handlung? Das Sittengesetz gebietet, dass alles mögliche Gute gethan werde. Dieses gute Handeln des Menschen theilt sich naturgemäss in gutes Handeln bezüglich seines eigenen Ichs und gutes Handeln in Betreff anderer Wesen als er selbst; also ergeben sich Selbstpflichten und Pflichten gegenüber andern Wesen. In diesen beiden Kreisen von Pflichten kehren nun freilich die »Lebenszwecke« (S. 15—40) wieder, weil der Mensch auf ihr Erstreben angewiesen ist, und weil nur sie dem Handeln Stoff oder Inhalt geben, und man könnte daher fragen, ob die Pflichtenlehre nicht überflüssig werde durch die Lehre von den anzustrebenden Lebenszwecken, oder umgekehrt. Allein es ist diess keineswegs der Fall. Der Inbegriff Desjenigen, was der Mensch im Leben erstreben soll, kann nicht in Gestalt einer Pflichtenlehre ausgesprochen werden. Die Sorge für das Wol und die Bethätigung der dem Menschen angeborenen Lebenstriebe und Lebenskräfte sind sittlicher Lebenszweck, sofern damit der Mensch sich über thierische Trägheit erhebt und ganz Mensch wird; aber es wäre zu viel behauptet, wenn man sie nur unter dem Gesichtspunct der »Pflicht« zum Gegenstand des Wollens machen, sie nur als »Pflicht« dem Menschen aufnöthigen wollte, sie sind Zwecke, die ganz in der Natur des Menschen liegen und daher von Hause aus Gegenstand der eigenen Neigung des Menschen sind; Pflicht ist nur Das, was ich gemäss dem obersten Gesetz zu thun genöthigt bin; Pflicht ist nicht, dass ich alles Menschenmögliche erstrebe, sondern, dass ich, was ich erstrebe, in guter Weise, z. B. was mich selbst betrifft, mein wahres Wol, nicht mein Scheinwol, erstrebe, und dass ich auch über mein eigenes wahres Wol hinaus alles Gute thue, wozu ich Gelegenheit habe und Aufforderung finde. Die Lebenszwecke kehren somit allerdings in der Pflichtenlehre wieder; aber sie kehren wieder gestellt unter das Gesetz, dass sie nur in guter Weise, und dass

sie mit der Richtung auf Realisirung alles erreichbaren Guten erstrebt oder durch diese Richtung ergänzt werden. Am augenfälligsten stellt sich dieser Unterschied dar bei dem Streben nach dem Angenehmen. Es ist Pflicht, auch für Annehmlichkeit des Lebens etwas zu thun, sie nicht rigoristisch auszuschliessen, weil es auch gut ist, dass der Mensch Freude habe; aber Hauptpflicht ist nicht das Suchen des Angenehmen selbst, sondern die Beherrschung des unsittlichen Gelüsts darnach, und es ist, mit Ausnahme des Falls, dass ein angenehmer Genuss Erholungs- oder Gesundheitspflicht wird, niemals Pflicht, Angenehmes blos für sich zu suchen, sondern zugleich für Andere, da es selbstsüchtig wäre, Freude blos für sich zu behalten, oder genauer: da es selbstsüchtig wäre, wenn man einmal nothwendiger Sorgen enthoben ist und überflüssige Zeit und Mittel zu einer Lebensfreude frei zur Verfügung hat, dann solchen Ueberfluss nicht mit Andern theilen, mit ihm nicht auch für das Wolsein Anderer oder für ihr Gutes etwas thun zu wollen. Ebenso ist es mit dem Nützlichen niederer und höherer Art; sobald die Nothdurft überwunden ist und »Ueberfluss« beginnt, ist es Pflicht, auch an den Nächsten zu denken; ja es ist jede Selbstpflicht zugleich Nächstenpflicht: ich soll vom Standpunct des Sittengesetzes aus mich erhalten, mich bilden u. s. f. nicht blos für mich, sondern auch für meine Nebenmenschen.

Die Selbstpflichten gehen, wie die Lebenszwecke, 1) auf die Thätigkeit für die reellen Zwecke (S. 29 ff.). Sie begreifen in sich: dem Sittengesetz gemässe Sorge für das Nothwendige der Selbsterhaltung, des äussern Wols (der Wolfahrt), für das Nützliche und sonst Zuträgliche (zugleich um Andern nicht zur Last zu fallen, sondern ihnen eher selbst nützen zu können), Anschliessung an Andere (zugleich von dem Gesichtspunct aus, nicht allein zu stehen und damit wie für sich selbst so für Andere weniger zu sein, als man sein könnte), Streben nach Wirksamkeit, nach Kraft und Zeit gut verwendendem Beruf, nach Geltung und Ehre (zugleich als Bedingung des Wirkenkönnens), daher z. B. Sichbehaupten, Sichwehren Pflicht ist, wenn man unberechtigt angegriffen wird, endlich Ausbildung und Bethätigung der Individualität (zugleich weil man hiedurch nach allen Seiten hin mehr leisten kann). Pflicht sind dann auch alle diejenigen Handlungsweisen, welche für erfolgreiche Erfüllung dieser pflicht-

mässigen Handlungen erforderlich sein können, Fleiss, Sparsamkeit, Zusammennehmung seiner selbst, Aufmerksamkeit, Verständigkeit u. s. w. Die Selbstpflichten gehen 2) auf die Thätigkeit für die ideellen Zwecke (S. 32 ff.): Streben nach Werth der Person, Erhebung über die Thierheit zur Vernunft, Sammeln von Erfahrungen und sonstigen Einsichten, nicht gedankenlos durch's Leben Gehen, Kampf gegen Affect und Gelüst, würdige Selbstbeherrschung u. s. f., Ausschau nach irgendwie nützlicher Thätigkeit über das eigene Interesse hinaus, Streben nach Allem, was den Menschen befähigt, für Andere etwas zu sein. Auch hier ist pflichtgemäss jede die Erreichung dieser Zwecke fördernde Handlungsweise, jede dazu nöthige Arbeit, Anstrengung, Achtsamkeit, Selbstbezwingung, Selbstbildung. Selbstverständlich ist es, dass es auch Pflicht ist, die Güter (S. 57), welche für die verschiedenen Strebungen erforderlich und nützlich sind, sich anzueignen und zu gebrauchen. Desgleichen, dass man die einzelnen Pflichten in und mit einander zu erfüllen suchen muss, wie z. B. Arbeit auch der beste Weg zur Fernhaltung schlechter Gedanken und Gelüste und daher namentlich nach dieser Seite Pflicht ist (»Müssiggang aller Laster Anfang«). Ueber die Rangordnung aller dieser Thätigkeiten ist schon früher gesprochen (S. 39 f.).

Die Pflichten in Betreff anderer Wesen gehen 1) darauf, überallhin gut zu sein, Alles zu erhalten und zu fördern in seinem Dasein, nicht selbstisch zu sein. Also im Einzelnen: den Andern nicht sich unterordnen, ihn nicht für sich benützen, sondern ihn frei lassen und seine Selbständigkeit respectiren; den Andern nicht beneiden, sondern die Güter der Welt mit ihm theilen wollen, das Gute, das er hat, ihm gönnen, das eigene Gute ihn mitgeniessen und mitbenützen lassen; den Andern nicht plagen und quälen, sein Glück nicht stören, sondern ihm das Leben erträglich machen, erheitern, verschönern; seine Person schonen, seinen Werth nicht ohne Grund antasten, sondern achten und, wenn nöthig, wiederherstellen und heben, seine Ehre aufrechterhalten, ihn nicht herabsetzen und verkleinern, lieber Gutes als Schlimmes glauben (wovon bekanntlich so gerne das Gegentheil geschieht); Jedem das Seine geben oder gerecht sein, Versprechungen halten (da, was ich dem Andern versprochen, schon »sein« ist), Dank üben (dem Andern das »Seine« zurückerstatten); Ge-

schäfte Anderer gut besorgen (da ich bei Geschäftsübernahme das Selbst des Andern vertrete, sein Alterego bin); den Andern nicht gleichgiltig stehen lassen, sondern erhalten helfen, für ihn thun, was man kann, sowol durch Theilnahme als durch Unterstützung. »Achtung (im weitesten Sinn) und Liebe« ist, Alles zusammengefasst, die Nächstenpflicht. Ganz besonders ist daher geboten: Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Wahrhaftigkeit; Lug und Trug verstösst gegen Achtung sowol als gegen Liebe und negirt geradezu alle Verpflichtung gegen den Andern, ohne es doch einzugestehen, daher Unwahrhaftigkeit auch würdelos, Negation der eigenen Ehrenhaftigkeit, ist. Jedoch nicht blos der Mensch, sondern auch die niedere Creatur ist, so weit nicht ihrer Verbreitung mit Gewalt gewisse Schranken gezogen werden müssen, mit Liebe zu behandeln, nicht, wie Kant meint, aus Pflicht gegen sich selbst (um sich nicht zu verhärten), sondern weil es im sittlichen Gebiet keine Lieblosigkeit irgendwohin gibt. Dessungeachtet aber schliesst die Pflicht in Betreff anderer Wesen 2) auch noch die Verbindlichkeit in sich: Alles gut haben zu wollen, d. h. Alles nach dem Gesichtspunct zu behandeln, dass es der Verwirklichung der Bestimmung des Menschen förderlich, d. h., dass es sittliches Gut und sittlich gut sei. Man hat die Pflicht, gegen alles Schädliche und vollends gegen alles Unsittliche einzuschreiten, das Widervernünftige, Nutzlose, Schlechte, Böse zu bekämpfen durch Belehrung, Aufklärung, Ermahnung, Warnung, im Nothfall durch ernstes, strenges, strafendes Vorgehen wider den Andern (ohne der »Liebe« uneingedenk zu sein); man hat namentlich auch die Pflicht, die ganze Natur, die lebende und leblose, zu schonen und zu schützen, gegen ihre Ausbeutung und Verwüstung, z. B. durch Raubbau, sich zu erheben, sie der Menschheit zu erhalten, und ebenso alles Andere, was sittliches Gut sein kann, wie z. B. wissenschaftliche Schätze, Denkmale und andere Kunstwerke.

Das Handeln für sich und für Andere ist so zu vereinigen, dass jedesmal Dasjenige vorgeht, was zunächst zu leisten ist, z. B. bei Gefahren zunächst Rettung der eigenen Person und der nächsten Angehörigen, weil ich für mich und sie verantwortlich bin, natürlich aber mit möglichstem Streben auch für weitere Nebenmenschen etwas zu thun.

Pflichten können in Collision und Conflict kommen entweder durch Concurrenz verschiedener Pflichtanforderungen zu gleicher Zeit, oder durch Zusammentreffen widerstreitender Pflichten, wie Abwehr des Andern und Sorge für seine Erhaltung. Eine schwere Collision ist namentlich der Krieg und in der neuern Wissenschaft die Vivisection (Weiteres später). Mit der Untersuchung des möglichst Besten in solchen zweifelhaften Fällen entsteht eine Nebenwissenschaft der Pflichtenlehre, die Casuistik.

»Enge Pflicht« ist diejenige, deren Unterlassung das Sittengesetz schlechthin verletzt, wie z. B. Gerechtigkeit, Hilfe in Noth, zu der man Zeit und Mittel hat; »weite Pflicht« ist diejenige, in deren Natur es liegt, dass bei ihr ein gewisser freier Spielraum für die Einstimmung des Handelns mit dem Gesetz vorhanden ist, wie z. B. Selbstausbildung, Wolthätigkeit (über die nothwendige Hilfe hinaus), Freigebigkeit, Thätigkeit für die Welt überhaupt. Die engen Pflichten sind hauptsächlich die im Nothfall erzwingbaren (S. 48).

Erweiterungen der Pflichtenlehre (wie der Güterlehre S. 60) werden sich im Folgenden von selbst ergeben.

Das Thun der Pflicht ist »sittliches Verhalten« oder »Moralität«, wenn die Pflicht um des Gesetzes willen, nicht aus Eigennutz, erfüllt wird. Andernfalls ist blos äussere Gesetzlichkeit, »Legalität«, vorhanden.

2. »Tugend« ist die innere Beschaffenheit des Menschen, welche ihn möglichst »tauglich« macht zum sittlichen Verhalten. Damit dieses Taugen ermöglicht werde, darf der Mensch nicht blos einzelnes Gute thun (und dann etwa in den Zustand sittlicher Gleichgiltigkeit zurückfallen), sondern er muss selbst gut, d. h. das Gute muss in ihm in aller Weise lebendig oder es muss aufgenommen werden in Denkart, Gefühl, Gesinnung und Charakter, es muss ferner Gewöhnung und Fertigkeit werden, und es muss Stärke und Kraft im Menschen gewinnen. Sonst ist keine Sicherheit dafür vorhanden, dass der Mensch das Gute immer und recht thut, um so mehr, als er die Neigung zum Schlechten und Bösen in sich trägt, und auch die Würde des Menschen erfordert, dass er nicht nur einzelne der Pflicht genügende Handlungen zu vollziehen sich entschliesse und bemühe, sondern statt dieser blossen

»Pflichtmässigkeit« seine ganze Persönlichkeit gut, vom Geist des Sittlichen durchdrungen sei.

Die sittliche Denkart besteht darin, dass der Mensch sich als zur Sittlichkeit verpflichteten Wesens unbedingt bewusst ist, dass er die Alleingiltigkeit des Sittlichen anerkennt, daran glaubt und unwandelbar das Sittliche zum Mass von Allem macht. Sittliches Fühlen ist Lust, Freude am Guten, Missfallen des Bösen, Willigkeit und Liebe zum Guten, Pflichtgefühl. Sittliche Gesinnung ist sittlicher Ernst und Eifer oder Entschiedensein für das Gute und Begeisterung für dasselbe, Widerwille gegen das Schlechte. Sittlicher Charakter ist schlechthiniges Feststehen im Guten innerhalb des wirklichen Handelns, nicht davon Abgebrachtwerdenkönnen und Einstehen für dasselbe. Sittliche Gewöhnung, »nichts Anderes zu wollen und zu thun gewohnt sein« als das Gute oder Habituellsein, zur andern Natur Gewordensein des sittlichen Wollens im Menschen, sittliche Fertigkeit, Stärke und Kraft gehören gleichfalls zur Tugend. Der Gerechte z. B. im vollen Sinn des Worts ist der, welcher gerecht denkt, fühlt, gerecht gesinnt ist oder die Partei der Gerechtigkeit nimmt, gerecht bleibt unter allen Umständen, für das Gerechte einsteht, und welcher ferner gewohnt ist Das, was gerecht ist, zu ergreifen, geübt und geschickt es herauszufinden und zu thun, stark genug um es durchzusetzen gegen falsches Schmerzgefühl oder Mitleid, kräftig genug, um es ohne Nachlass, ohne Erlahmen und mit Nachdruck zu realisiren. Eine Hauptform der sittlichen Gewöhnung ist die, dass innerhalb eines grössern Kreises das Wollen und Thun gemäss dem Gesetz allgemeiner Gebrauch und Zustand oder dass die Sittlichkeit »Sitte« geworden ist (s. S. 11).

Der Inhalt des tugendhaften Handelns ist natürlich derselbe mit dem des pflichtmässigen Handelns, da ja beide das Sittliche wollen und thun. Ein Unterschied jedoch scheint stattzufinden. Man spricht zwar von Tugenden, welche entsprechen den Pflichten der Herrschaft des Höheren über das Niedere im Menschen — als da sind: Beherrschung der Seelenbewegungen überhaupt oder »Seelenruhe«, Beherrschung der schwachen und schmerzlichen Empfindungen oder »Seelenstärke, Standhaftigkeit und Geduld«, Beherrschung der starken und heftigen Affecte oder »Mässigung, Gelassenheit, Sanftmuth«, Beherrschung der sinnlichen und selb-

stischen Begierden oder »Mässigkeit (im Erlaubten), Herzensreinheit (die nichts Unerlaubtes an sich kommen lässt), Selbstbeschränkung in Ansprüchen, Bescheidenheit« —, man spricht desgleichen von Tugenden, welche den Nächstenpflichten entsprechen — »Gerechtigkeit und Wolwollen« mit allen ihren einzelnen Arten und Gattungen —. Aber man scheint nicht zu reden von Tugenden, welche der Pflicht der Selbsterhaltung entsprechen, sondern nur von Tugenden, welche für diese wichtig sein können, als da sind: Fleiss, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Solidität, Vorsicht, Besonnenheit, Klugheit (welche auch in der Pflichtenlehre als »Handlungsweisen« gefordert werden). Kurz: es scheint eine Selbstpflicht, aber keine Tugend in Betreff seiner selbst zu geben, und man könnte von hier aus auf den Gedanken kommen, ob die Pflichtenlehre, wenn sie von Selbstpflicht spricht, nicht ein Zuviel, oder ob die Tugendlehre, wenn sie von keiner Tugend des Menschen in Betreff seiner Selbsterhaltung spricht, nicht ein Zuwenig enthalte. In der That aber verhält es sich nicht so. Zur Tugend gehört auch diejenige Gesinnung, welche a l l e sittlichen Zwecke im Auge behält, in der Ethik gewöhnlich »Weisheit« genannt; in ihr ist inbegriffen die wenn auch nicht sehr ideale, aber doch zu voller sittlicher Seelenbeschaffenheit gehörige Achtsamkeit auf sich selbst, auf das eigene Fortkommen; ebenso gehört zur Tugend das Gegentheil der Knauserei und Knickerei, welche aus Habsucht auch sich selbst »nichts Gutes« gönnt, oder, wie Kant sagt, die »Liberalität der Denkungsart« in solchen äusseren Dingen. Selbstverständlich aber ist auf der andern Seite, dass die oben genannten Eigenschaften des Fleisses u. s. w., welche die Pflichtenlehre allerdings hauptsächlich für das Geschäft der Selbsterhaltung fordert, weil sie hier am nöthigsten sind, in der Tugendlehre als virtutes betrachtet werden, welche für das g a n z e sittliche Lebensgebiet Bedeutung haben, weil man ja z. B. auch auf Erfüllung von Nächstenpflichten energische Activität, Arbeit, Anstrengung, besonnenes Vorgehen u. s. w. verwenden soll. Ebenso ist es mit der Verständigkeit und Einsicht und mit der auf ihr beruhenden Tüchtigkeit des Handelns; sie ist überall Pflicht und überall Tugend, weil ohne sie das bestgemeinte Handeln erfolglos sein oder zwecklos werden kann. A c t i v i t ä t in allen Gestalten (Fleiss u. s. w., ferner auch Ausdauer und Beharrlichkeit), T ü c h-

tigkeit und ebenso noch Muth, Unerschrockenheit, Tapferkeit, sind die drei überall nöthigen, die Zwecke des Thuns wirklich ausführenden Tugenden, während die andern Tugenden auf die sittliche Richtung des Willens selbst oder auf die Zwecke gehen, welche wir anstreben sollen: Weisheit oder Achtsamkeit auf das Ganze der sittlichen Aufgabe, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten.

Sofern die Sittlichkeit glücklich macht (S. 55), ist ihr Befestigtsein im Menschen oder die Tugend auch ein Gut oder Mittel zur Glückseligkeit. Viele Moraltheorien haben sie lediglich als solches aufgefasst, und auch im Leben wird sie häufig blos von diesem äusserlichern Gesichtspunct aus geschätzt und gefordert.

Daraus, dass Tugend angestrebt werden muss, ergibt sich eine Erweiterung der Pflichtenlehre: sittlich sein Wollen, Belebung der sittlichen Denkart, Streben nach sittlicher Bildung und Uebung, Bekämpfen schlechter Regung und Neigung, Selbsterkenntniss, Wahrhaftigkeit gegen sich selbst, insbesondere gegen die so leicht sich einschleichenden Fehler der Selbstgerechtigkeit und des Tugendstolzes, Selbstbescheidung.

Auch diese pflichtmässigen Bestrebungen können habituell werden und Kraft gewinnen; dann sind auch sie »Tugenden«, Achtsamkeit, Wachsamkeit, Demuth u. s. f., innerliche die Gesammttugend befördernde Tugenden der Gesinnung. —

Zu der speciellen Moral (S. 57) gehört ausser den Lehren von den Gütern und von Pflicht und Tugend schliesslich noch Zweierlei: einmal die Betrachtung der Entstehung und Verwirklichung des sittlichen Wollens und Thuns im Menschen, und fürs Zweite die Betrachtung der sittlichen Richtung und Wirksamkeit des Einzelnen.

Entstehung und Individualisirung der Sittlichkeit im Menschen.

Was die Entstehung des Guten und seine Verwirklichung im Menschen, oder die Frage betrifft, wie der Mensch zur Moralität u. s. w. gelangt, so ist die Antwort hierauf diese. Zunächst ist der Wille des Menschen, da er überhaupt erst aus geistig noch unentwickelter Existenz sich herausarbeiten muss, noch gerichtet auf das blos Natürliche, auf das Sinnliche und

Selbstische. Aber: ebensosehr hat der Mensch von vorn herein in sich eine allgemeinmenschliche sittliche Anlage und einen allgemeinmenschlichen Antrieb zum Sittlichen, er hat ferner in sich besondere sittliche Anlagen oder Kräfte, und er empfängt theils vielfache natürliche Antriebe zur Sittlichkeit von innen und aussen, theils sittliche Belehrung, Gewöhnung, Anregung von der menschlichen Gesellschaft.

Die allgemeine sittliche Anlage ist die Vernünftigkeit des Menschen, sofern sie auf das Handeln geht. Sie ist einmal überhaupt Quelle davon, dass der Mensch für das Sittliche empfänglich, des Gedankens der Sittlichkeit fähig, ferner sittlich bildsam und zu vervollkommnen ist; und sie ist ganz insbesondere Grund dazu, dass das sittliche Gesetz dem Menschen in seinem Innern gegenwärtig, Wurzel davon, dass im Menschen ein sittliches Gewissen ist. Letzteres erfordert eine genauere Betrachtung. Mit der Entwicklung seiner Vernunft kommt überall, wo in einem Kreise von Menschen Vorstellungen und Begriffe von pflichtmässigen und pflichtwidrigen Handlungen da sind, auch der Einzelne zu sittlicher Erkenntniss, d. h. zu der Erkenntniss, dass auch für ihn Gesetze existiren, deren Befolgung von ihm verlangt wird, wenn er sich nicht dem Unwillen Anderer, ihrem Hasse, ihrem Tadel oder auch der Bestrafung aussetzen will, oder: aus der Vernünftigkeit entwickelt sich im einzelnen Menschen unter der angegebenen Voraussetzung ein »sittliches Bewusstsein«, welches, wenn es vorhanden ist, durch eigenes Erkennen der Nothwendigkeit jener Gesetze für das Wol und weiterhin für die Würde Aller sich weiterbilden, sich vertiefen, sich verinnerlichen kann. Das sittliche Bewusstsein nun, einmal erweckt, bleibt, und zwar nicht etwa ruhig und träg, wie z. B. eine im Gedächtniss aufbewahrte Kenntniss irgendwelcher uns begegnender Objecte, sondern es ist ein beharrlich actives Wissen im Menschen, erstens, weil der Mensch immer zu handeln hat, zweitens, weil bei allem Handeln die Vernunft, die ja (S. 16 f.) nicht etwa blos erkennendes und begreifendes, sondern wesentlich auch urtheilendes Vermögen ist, beobachtend und urtheilend sich verhält, und endlich, weil es sich für den Menschen bei seinem Thun um sein Wol (seine Freiheit von Tadel und Strafe) und

um seine Würde handelt. Diese beharrliche Activität des sittlichen Bewusstseins ist im Einzelnen diese: es *treibt* den Menschen in aller Weise zum Handeln nach dem Gesetz, es weist ihn auf seine Pflicht hin, wenn eine solche ihm gegenüber tritt (»das musst du thun«), es erinnert, mahnt, warnt ihn (s. S. 17), wenn er seine Pflicht vergessen hat oder vergessen möchte, es fordert von ihm oder gebietet ihm unbedingt die Pflicht zu thun, wenn er sie zu verletzen Lust hat, es treibt ihn zur Ueberlegung, wenn sich in ihm Zweifel erheben, was das Rechte sei, es richtet über alle Gedanken und Handlungen, entweder tadelnd, »schlagend«, verurtheilend, verdammend, oder, wenn Versuchungen zum Bösen oder sittliche Zweifel überwunden sind, Zufriedenheit aussprechend, beruhigend, belohnend. Es »ruht« allerdings auch, nämlich dann, wenn das rechte Handeln begonnen und im Gange ist, so dass kein Urtheil der Vernunft über dasselbe provocirt wird; aber es ruht da nicht, als ob es unthätig wäre, sondern nur, weil es eben jetzt nicht darein zu sprechen braucht, sondern das Thun des Menschen von ihm gebilligt und demselben daher ungestört sein Lauf gelassen wird, und wenn es in dieser Weise ruht, so ist es doch (bei normaler Seelenverfassung des Menschen) jeden Augenblick bereit, sobald es sein muss, seine Stimme zu erheben. Für dieses beharrlich active sittliche Bewusstsein (συνειδός, συνείδησις, conscientia) besitzt die deutsche Sprache ein eigenes Wort, das Wort *Gewissen*, das eine stärkere Bedeutung hat, als die Worte Wissen und Bewusstsein, wie ungefähr »ich will Dir's gedenken« stärker ist, als »ich will dran denken«, »gewiss« stärker als gewusst, »Gebieten« etwas ganz Anderes als das blosse »Bieten«. Das Gewissen kann nun freilich *schwanken*, wenn sich Zweifel regen über Das, was Pflicht sei; es kann sogar *irren* durch Herrschendgewordensein sittlich unrichtiger Begriffe, wie z. B. Heiligkeit von Menschenopfern im engsten und weitesten Sinne, oder auch durch Verwirrung, d. h. dadurch, dass es zwischen verschiedenen sittlichen Rücksichten gerade deswegen, weil es dieselben ernst nimmt, hin und her und endlich auf eine unrichtige Entscheidung hinausgetrieben wird (z. B. auf eine Verhehlung oder gar Verkehrung der Wahrheit in Folge des wirklichen, ehrlichen Glaubens, dass die Nächstenliebe sie gebiete); aber solches Irren und Sichverwirren gehört zu den allgemein menschlichen

Unvollkommenheiten und ist Ausnahme, keineswegs Regel. Das Gewissen kann ferner »schlafen«, wenn es z. B. dem Menschen allzu wol ist, es kann durch Affect übertäubt, es kann leichtsinnig oder hochmüthig überhört, es kann zum Schweigen zu bringen versucht, es kann vermessen verhöhnt, es kann sogar auf dem Weg wissenschaftlicher Skepsis für blosses Vorurtheil erklärt werden, oder: der Mensch kann sich gegen das Gewissen verstocken und verhärten. Aber die Thatsachen lehren hinlänglich, dass es so leicht nicht ist, sich gegen seine Macht zu verschanzen, sei es dass der Versuch hiezu eine innere Unruhe in den Menschen bringt, in Folge welcher er sich oft unwillkürlich selbst verräth, oder dass völlige Zerrissenheit im Gemüth Platz greift, oder andrerseits der festeste Entschluss zur Indifferenz gegen eine das Innere drückende Schuld endlich vor der Gewalt der unwiderstehlich hereinbrechenden Reue die Waffen streckt.

Es wurde oben gesagt, dass das individuelle sittliche Bewusstsein da, wo schon in einem grössern Kreise von Menschen sittliche Vorstellungen und Begriffe vorhanden seien, zur Entwicklung gelange; in der Regel wenigstens wird ein ganz vereinzelter und deswegen auch in Bezug auf sittliche Erkenntniss vereinsamter oder gar verwahrloster Mensch nicht zu einem hellen Bewusstsein von Recht und Unrecht kommen, die Gewissensanlage wird in ihm latent bleiben oder »schlafen« in dem Sinne embryonischen Unentwickeltseins. Hieran schliesst sich nun aber sehr natürlich die Frage: woher kommen denn überhaupt sittliche Vorstellungen und Begriffe in die Menschheit, oder genauer in irgend einen grössern Kreis von Menschen, innerhalb dessen dann das sittliche Bewusstsein des Einzelnen zum »Gewissen« sich entfalten kann? Seit dem vorigen Jahrhundert ist die Lehre aufgekommen, dass der Mensch von Natur einen moralischen Sinn oder ein moralisches Gefühl habe, dass aus diesem, nicht aus der Vernunft, alles Erkennen und Wollen des Sittlichen fliesse, und dass das Gewissen nichts Anderes sei, als dieses im Innern des Menschen mit einer gewissen Stärke sich aussprechende moralische Fühlen. Es ist hier noch nicht Ort und Zeit zu einer vollständigen Prüfung dieser Lehre; nur Folgendes mag in Betreff ihrer bemerkt werden. Der Ver-

nunft kann man im Ernst nicht absprechen die Fähigkeit zur Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen, des Heilsamen und Verderblichen, des Werthvollen und Werthlosen, des Guten und Schlechten, und desgleichen nicht die Fähigkeit zu dem Urtheil, dass das Nützliche u. s. f. seinem Gegentheil schlechthin vorzuziehen sei. Es wäre doch erst zu beweisen, dass die Vernunft überall unterscheiden und urtheilen könne, nur nicht im Gebiet des Praktischen, dass sie da völlig blind sein und also mit dem Leben gar nichts zu schaffen haben solle. Es wäre ferner sonderbar, dass das Moralgesetz, dieses Gesetz, welches eine so unbedingte Nothwendigkeit und Giltigkeit an sich trägt, dass man seine Befolgung Jedermann zumuthet und seine Verletzung mit Wort und That rügt, dass dieses Gesetz nur auf einem dem Menschen man weiss nicht woher und wie angeborenen Gefühle beruhen sollte. Mein Gefühl kann ich gegen einen Andern aussprechen, aber ich kann es ihm nicht aufzwingen und ihn nicht mit Gewalt zu seiner Befolgung nöthigen, oder: ich kann ihn von meinem Gefühl aus tadeln, aber nicht über ihn zu Gericht sitzen und Strafe über ihn verhängen. In absoluter Weise zumuthen und zunöthigen kann ich mir selbst und einem Andern nur ein solches Handeln, das er und ich als ein absolut nothwendiges zu erkennen im Stande sind und erkennen müssen; die Erkenntniss aber, dass ein Handeln absolut nothwendig sei, kann nur aus der Vernunft stammen, nicht aus blossem Fühlen. Das Gefühl empfindet gegenüber gewissen Dingen Lust oder Unlust, Wolgefallen oder Missfallen, und es begehrt oder wünscht, dass Dasjenige da sei oder geschehe, was ihm gefällt, das Gegentheilige aber fern bleibe; mehr als begehren und wünschen kann das Gefühl nicht; unbedingt fordern, gebieten kann es nicht, gebieten kann man nur Dasjenige, in Betreff dessen man die bewusste Einsicht und Ueberzeugung hat, dass es durchaus gefordert werden müsse aus irgendwelchen Gründen; Gründe aber findet nur die reflectirende Vernunft, und nur sie kann ebendeswegen zu solcher bewusster Einsicht oder Ueberzeugung gelangen; das Gefühl sagt: ich möchte Diess so haben; die Vernunft allein sagt: Diess muss so sein. Es wird Niemand leugnen, dass das Gefühl von manchen Seiten her zu Dem hinleitet und treibt, was sittlich ist, und dass es daher ganz gewiss zur ersten Entstehung sittlicher Vorstel-

lungen und Begriffe wesentlich, ja unentbehrlich mitwirkte, theils direct, theils indirect. Das Gefühl der Scham und das des Widerwillens gegen das Ekelhafte war die erste und directe Quelle der allmälig sich bildenden Vorstellungen von Sittsamkeit, Anstand, Würde, das Mitgefühl in gleicher Weise die Quelle des Erbarmens, Helfens, Wolthuns und des Glaubens, dass Solches sich gebühre; der Selbsterhaltungstrieb regte sich gegen Beeinträchtigung in der Gestalt des Rechtsgefühls und gab damit indirect den Anstoss zum Entstehen des Gedankens einer Rechtsordnung. Aber da sehen wir eben, wie doch erst die Vernunft den Wünschen des Gefühls Gesetzeskraft verleihen konnte. Der Selbsterhaltungstrieb verlangt Gerechtigkeit für sich, nicht für Andere; das aus dem Selbsterhaltungstrieb entspringende Rechtsgefühl griff zu und nahm, was es für sein Recht hielt, wehrte sich und rächte sich an dem Verletzer, oder: Selbsthilfe und Rache ward zuerst Sitte, nicht Recht im wahrhaften Sinne; dieses entstand erst, als die Majorität das Gefühl der Furcht vor der unheilvollen Gewaltthätigkeit, welche jene »Sitte« mit sich brachte, verspürte und von diesem Gefühl getrieben endlich die absolute Unzulässigkeit der Selbsthilfe und der Rache, die absolute Nothwendigkeit des Verbots derselben und ihre Ersetzung durch eine geordnete Rechtshandhabung, sowie weiterhin die absolute Nothwendigkeit des Verbots aller und jeder Beeinträchtigung und Beleidigung des Nächsten einsah und in dieser Ueberzeugung die Unantastbarkeit des Lebens, des Eigenthums u. s. f. zum Gesetz erklärte. Erst von dieser vernünftigen Ueberzeugung aus, dass Recht sein müsse, kam man über das blosse gewaltfürchtende Wünschen, es möchte Recht da sein, zu der Forderung, dass es wirklich sei, und konnte man den festen Glauben haben, dass man das Recht in aller Weise den Einzelnen aufzwingen und alle Rechtswidrigkeit verhindern oder durch Strafe reprimiren sowol dürfe als solle. Aus solcher Einsicht heraus ordneten insbesondere die in der Geschichte auftretenden religiösen und politischen Gesetzgeber die Gestaltung der menschlichen Dinge. Auch die unmittelbar im Gefühl wurzelnden Vorstellungen von Sittsamkeit und Nächstenliebe u. s. f. erlangten Gesetzesmacht erst da, wo die Cultur allmälig so weit vorgeschritten war, dass das Gemeinbewusstsein sie als unentbehrliche Bedingung eines erträglichen

und gedeihlichen Zusammenlebens der Menschen erkannte. So kam allmälig das Sittengesetz, das Bewusstsein, dass nur das Gute recht ist, zu Stande. Ebenso wurden die »Lebenszwecke« nur durch die Vernunft sittlich gestaltet, statt blosse Naturtriebe zu sein; die erwachende und fortschreitende Vernunft fand, dass das Wol dem blossen Genuss des Augenblicks vorzuziehen sei, dass der Genuss zu beschränken und mit Dem, was sonst dem Menschen obliegt, zu vereinigen sei; mit der Ausbildung der Vernunft erst entstand Schätzung des Wissens und alles Andern, was den Menschen über Thierheit und Knechtssinn erhebt. An den Orten und in den Zeiten also, wo man einsah, dass gewisse Bestrebungen und Handlungsweisen zum obersten aller Zwecke, zum Bestehen und zur Würde der Menschheit, »zum Heil der Welt«, nothwendig seien, da entstanden sittliche Vorstellungen und Begriffe; sie entstanden durch die Vernunft; ein besonderes moralisches Gefühl gab und gibt es nicht, sondern es gab und gibt nur allgemeine menschliche Gefühle und Triebe, welche zum Erkennen moralischer Regeln hinleiteten und hindrängten. Doch wir verlassen jetzt dieses Capitel, indem wir einstweilen an das Werk von Ihering: »Der Zweck im Recht, Bd. 2, 1883« erinnern.

Das Gewissen sollte Ein und Dasselbe sein in Allen, da es an sich nur Eine Moral für Alle gibt. Diese Identität des Gewissens in Allen ist jedoch wegen der verschiedenen sittlichen Bildungsstufen, auf welchen verschiedene Menschen, Zeitalter und Völker sich befinden können, nicht nothwendig überall vorhanden, ausser etwa in Bezug auf die allerschwersten und gemeinschädlichsten Verbrechen, wie Mord, Raub, empörende Misshandlung der Person. Und auch da, wo das sittliche Bewusstsein zu seiner ganzen Wahrheit entwickelt ist, kann es Fälle geben, in welchen des Gewissens unbeschadet der Einzelne seine eigene sittliche Ansicht und Ueberzeugung haben darf, z. B. über die Frage, welcher politischen Partei er sich anzuschliessen habe, über Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des Vergnügens des Tanzes und ähnlicher Dinge, welche von den Einen zu den sittlich gleichgiltigen Sachen, den Adiaphora, gezählt, von Andern strenger gerichtet werden. Falsch aber ist es, diese seine besondere sittliche Ueberzeugung sofort Gewissen zu nennen und damit dem Gegner Gewissenlosigkeit zuzuschreiben; man hat nur zu reden

von einer auf gewissenhafter Prüfung beruhenden Ueberzeugung seiner selbst.

Durch das Gewissen erhält die Pflichten- und Tugendlehre eine Erweiterung: Achtung vor dem Gewissen, Gewissenhaftigkeit, d. h. unbedingtes Genaunehmen aller sittlichen Rücksichten beim Handeln. Das Gegentheil ist die Gewissenlosigkeit, welche sich über sittliche Bedenken frank und frei hinwegsetzt. Aristophanes denuncirte den Sokrates als Sophisten; Minckwitz behauptet, der Dichter habe das nicht aus persönlicher Gehässigkeit gethan; wol, aber gewissenlos hat er gehandelt, er machte Sokrates frischweg zum Repräsentanten der moralverderbenden Zeitphilosophie, weil er ihn als eine den Athenern komisch erscheinende Figur auf dem Theater gut brauchen konnte.

Besondere sittliche Anlagen oder Kräfte (Tugendkräfte, ja zum Theil geradezu angeborene Tugenden) sind einmal die Fähigkeiten zum Handeln, welche der Mensch besitzt: Verstand, sofern er den Menschen befähigt, sich Zwecke zu setzen und Mittel für sie zu finden, Einbildungskraft, sofern sie dazu mithilft, Etwas auszusinnen, Plane zu entwerfen, zu Idealen sich zu erheben, Vernunft, sofern sie nicht blos die sittlichen Aufgaben und Gesetze überhaupt erkennt, sondern auch im Einzelnen Werthvolles, Vollkommenes u. s. f. von seinem Gegentheil unterscheidet; angeborene Geschicklichkeiten, Talente zum Handeln, sittliche Virtuosität, Genialität. Sodann sind von grosser Wichtigkeit das Gefühl und Gemüth mit ihren verschiedenen Eigenschaften: Erregbarkeit, Begeisterungsfähigkeit, Zartheit, Sanftmuth, Geduld, Milde, Herzensgüte, Freude am Erkennen, an Ordnung und Harmonie, an Frieden und Eintracht, an allem Guten, was in der Welt geschehen kann. Endlich Eigenschaften des Willens: Zähigkeit, Beharrlichkeit, Unverdrossenheit, Emsigkeit, Zuthunhabenwollen, Energie, Fortschreitungsdrang. Alle gegentheiligen Natureigenschaften oder alle natürlichen sittlichen Defecte und Fehler müssen durch Sittlichkeit umgebildet und überwunden werden.

Natürliche sittliche Antriebe sind: von innen die Bedürfnisse, der Drang nach Wolsein, nach Achtung und Ehre, nach Seelenfrieden und Gewissensruhe, von aussen die Erfah-

rungen und Schicksale, die an den Menschen kommen und belehrend, warnend, läuternd, anfeuernd auf ihn wirken.

Belehrung von der menschlichen Gesellschaft her (S. 74) ist bedingt durch das Vorhandensein eines sittlichen Gesammtzustandes, kraft dessen der Einzelne in sittlicher Atmosphäre aufwächst und fortlebt und ihm die nöthige sittliche Unterweisung und Zucht zu Theil werden kann.

Obwol die Sittlichkeit Jedem die Beobachtung der gleichen Regeln des Thuns vorschreibt, so bringt dessungeachtet (S. 73) die Eigenthümlichkeit der einzelnen Menschen und ihrer Fähigkeiten und Stellungen in der Welt eine Individualisirung der sittlichen Richtungen und Thätigkeiten mit sich. Es kann 1) geben eine individuelle Verschiedenheit der sittlichen Anschauung, Stimmung, Denkweise, des sittlichen Urtheils: einerseits Strenge, andrerseits Milde. Abarten der erstern sind Rigorismus, Pedantismus, Härte, Schroffheit, Lieblosigkeit, Abarten der zweiten zu grosse Duldsamkeit, Toleranz, Lässlichkeit, am Ende Laxheit. Es kann 2) geben eine Individualisirung der Tugenden, d. h. es kann einer irgendwelche besondere Sphäre des sittlichen Strebens und Handelns sich vorzugsweise erwählen und sie anbauen: Tapferkeit, Ritterlichkeit, sonstige Grossartigkeit, Bienenfleiss, Sparsamkeit, Mässigung allen Affects; hiemit tritt die Möglichkeit ein, dass ein Mensch mehr thut, als die Pflicht von ihm verlangt, wenn z. B. ein Krieger »unbefohlen« (um mit Kant zu reden, der solches Hinausgehen über die Pflicht gerne nicht erlauben möchte) mit sicherer Preisgebung seines Lebens seinen Mitstreitern, um sie zu retten, rasch »eine Gasse macht« durch Eindringen in die geschlossene Linie des Feindes (Arnold von Winkelried) oder durch ein sonstiges kühnes Vorgehen, das ein Hinderniss schnellen Vorrückens für die Andern entschlossen aus dem Wege räumt. Nur in Einer Tugend, in der Gerechtigkeit, ist das Mehrthun, als die Pflicht gebeut, unmöglich, weil Gerechtsein »enge Pflicht« (S. 70), d. h. eine solche Pflicht ist, bei der es eben darauf ankommt, dass man den Andern in That und Wort nicht auch nur im Mindesten beeinträchtige. Endlich gibt es 3) individuelle Thätigkeitsgebiete, individuellen sittlichen Beruf, indem der Eine in diesen, der Andere in andern Zweigen der menschlichen Gesammtthätigkeit vorzugsweise arbeitet. Diese Zweige

sollen vollständig vertreten sein; so entsteht die lückenlose Totalität und Harmonie des sittlichen Lebens der Menschheit, die man den sittlichen Kosmos nennen kann.

Die Verwirklichung der sittlichen Idee in der Menschheit.

Die praktische Philosophie ist mit der Moral noch nicht abgeschlossen. Die Moral behandelt die Aufgaben und Gesetze des Wollens und Thuns und leitet aus ihnen die Bestimmung des Menschen ab, sie stellt dieselbe als höchste Idee hin, sie entwickelt die Gesammtheit des in dieser Idee inbegriffenen sittlichen Sollens (S. 14—73), und sie weist zugleich darauf hin, dass es dem Menschen möglich ist, zu einem Bewusstsein dieses Sollens und zum Streben nach Erfüllung Dessen, was es ihm vorschreibt, zu gelangen (S. 73 ff.). Aber: in dem Gebiet des Wollens und Thuns kann es sich (S. 10) natürlich nicht lediglich handeln um die Idee, um das blosse Sollen und auch nicht allein um die Nachweisung der Möglichkeit, dass dieses Sollen vielleicht realisirt werden könne. In diesem Gebiet handelt es sich vielmehr sehr wesentlich darum, dass die Idee nicht Idee, das Sollen nicht Sollen, die Möglichkeit nicht abstracte Möglichkeit bleibe, sondern die Idee Realität, das Sollen Sein, die Möglichkeit concrete Möglichkeit und thatsächliche Wirklichkeit werde. Also: es handelt sich für die praktische Philosophie noch weiter um die Frage: kann und muss Etwas und Was kann und muss gethan werden, damit ein der Bestimmung des Menschen angemessenes Leben überall, wo Menschen sind, factisch ermöglicht und verwirklicht werde?

Diese Frage schliesst vermöge der Natur der Sache wiederum in sich zwei besondere Fragen. Einmal fragt es sich: erfordert vielleicht das Streben der Menschen nach einem ihrer Bestimmung entsprechenden Dasein gewisse äussere Bedingungen, genauer: gewisse äussere Einrichtungen oder Institutionen, welche geschaffen werden müssen, wenn jenes Streben überhaupt möglich sein, d. h. nicht verhindert und vereitelt werden soll? Fürs Zweite erhebt sich die Frage: ist jenes Streben der Menschen

vielleicht ferner auch geknüpft an Einrichtungen innerlicherer Art, welche darauf zielen, dass ein der menschlichen Bestimmung gemässes Leben überall bewirkt, in den Geistern und Gemüthern geweckt und aufrechterhalten, überhaupt in jeder Weise unterstützt und gefördert werde?

Beide Fragen, werden wir finden, sind zu bejahen, und zwar zunächst die erste. Mit ihr ergibt sich das Postulat der Institutionen des Rechtes, der Familie und des Staates.

Das Recht.

Das, was man Recht nennt, ist für uns ein factisch vorhandener Zustand, den wir gewohnt sind und den wir kaum aus der Welt wegdenken können. Allein so war es von Anfang an noch nicht. Das Recht ist eine unumgängliche Bedingung eines gedeihlichen d. h. der Bestimmung der Menschheit angemessenen Zusammenlebens derselben, es ist eine Institution, welche zum Behuf eines solchen Zusammenlebens nothwendig erforderlich, welche aber nicht schon von Natur da ist, sondern von der menschlichen Gesellschaft selbst erst ins Leben gerufen werden musste und von ihr selbst stets forterhalten werden muss. Diese Nothwendigkeit des Rechts oder der Zweck, zu welchem es da ist, kann nur begriffen werden, wenn man auf den Menschen so, wie er ursprünglich von Natur ist, zurückgeht.

Die Menschheit ist eine Gattung oder eine Mehrheit gleichartiger Einzelwesen, welche neben einander auf Einem Raume leben, aber von Natur noch in keinem irgendwie geordneten Verhältnisse zu einander stehen. Gewisse Beziehungen unter ihnen bilden sich allerdings schon von Natur: Bekanntsein Dieser und Jener mit einander, Zusammenleben der Geschlechter, sprachliche Verständigung, gemeinsame Thätigkeiten behufs der Selbsterhaltung. Aber geordnete Verhältnisse sind damit noch nicht gegeben. Der natürliche Zustand ist vielmehr der: Jeder strebt unbedingt danach, zu leben, was er hiezu bedarf sich anzueignen, und Jeder strebt sowol für diesen Zweck als überhaupt unbedingt danach, seinem Willen gemäss unbeschränkt zu handeln nach allen Seiten hin (S. 6. f. 17. 28), kurz: Jeder macht (und zwar sittlich berechtigt) Anspruch auf Existenz, auf Haben des Nothwen-

digen und auf Freiheit. Darüber jedoch ist noch ganz und gar nichts festgesetzt, wie weit dieser Anspruch gehen kann. Es kann — vorausgesetzt (und diese Voraussetzung ist unabweislich), dass nicht immer alle Menschen sittlich vollkommen sind, und selbst abgesehen hievon, weil eben von Natur die Ansprüche der Einen gegenüber denen der Andern noch nicht abgetrennt und fixirt sind — es kann der Eine, um sich Etwas, das er bedarf, zu verschaffen oder um sonst seinem Wollen gemäss zu handeln, eingreifen in die Lebenssphäre des Andern oder ihn schädigen, indem er ihm Etwas wegnimmt oder ihm sonst Etwas anthut, und er kann ebenso auf seiner Seite solches schädigende Eingreifen eines Andern in seine eigene Lebenssphäre zu befahren haben, oder: das Handeln der Menschen unter sich ist von Natur noch nicht begrenzt, und, weil es noch nicht begrenzt ist, sind sie noch nicht gegen einander gesichert. Dieser Zustand nun würde, wenn er dauernd wäre, alles Leben und vollends alles ihrer Bestimmung gemässe Leben der Menschheit unmöglich machen; Jeder könnte sich gegen den Andern Alles erlauben, und Jeder hätte vom Andern Alles zu erleiden; Streit, Krieg Aller gegen Alle, wie in der Thierwelt, wäre da das Natürliche und Nothwendige. Und selbst, wenn es zu diesem nicht leicht kommen sollte (durch paradisischen Ueberfluss der Lebensmittel, durch natürliche Friedfertigkeit und Güte einer Menschenrasse, durch schon vorhandene sittliche Erkenntniss und Gewissenhaftigkeit), selbst dann wären noch zwei Mängel oder Uebelstände da, welche nicht vorhanden sein dürfen. Es würde nämlich vorhanden sein erstens der Mangel, dass nirgends ein Einverständniss oder eine Uebereinkunft da wäre über bleibende Ansprüche der Einzelnen an Etwas, an Dinge, die sie bedürfen, die sie für sich verwenden, die sie bearbeiten möchten; es könnte wol Einer sich aus dem Kreise der natürlichen Dinge Etwas aneignen, er hätte es aber nicht für immer, er könnte es nicht als das Seine ansehen, er hätte keinen Anspruch darauf, es zu behalten, und Das hätte zwei üble Folgen: entweder es entstünde doch wieder Streit, weil der Mensch Das, was er hat, ganz und somit dauernd für sich haben, es somit von einem Andern sich nicht etwa wieder nehmen lassen will, oder müsste er, wenn Streit nicht einträte, gutmüthig Andern geben, was sie von ihm fordern, da von Natur noch keine Theilung von Gütern vor-

handen ist, sondern Alles Allen d. h. dem Einen so gut an- und zusteht wie dem Andern. Wenn das Eine oder Andere so wäre, so könnte Niemand darauf denken, für sich (und seine Allernächsten) Mittel für dauernden Lebensunterhalt, für dauernde Thätigkeit zu sammeln, oder: es könnte nichts erworben werden aus dem Kreise der brauchbaren Dinge, es gäbe blos ein momentanes und temporäres Inhändenhaben von Etwas, es gäbe kein Besitzen, kein Eigenthum, und es wäre weiter in Folge hievon keine Möglichkeit da zu einer geordneten oder planmässigen Gestaltung des individuellen Lebens, man käme nicht hinaus über die nothdürftige Sorge für blos augenblickliche und vorübergehende physische Daseinserhaltung, man könnte auch keinem Andern etwas mittheilen, schenken, versprechen oder gar hinterlassen. Das wäre der erste Mangel oder Uebelstand; zu ihm käme aber noch ein zweiter. Es ist von Natur noch keine Regel dafür da, in welcher Art und Weise man sicher (ohne Gefahr des Streits und von keiner Seite her, von keinem Dritten, angefochten, sowie ohne Verletzung der Nächstenpflicht) von einem Zweiten, der Etwas besitzt, dieses Etwas erhalten oder erwerben könnte, falls man es brauchte oder sonst es gerne hätte, oder: es ist im Stand der Natur noch keine Regel, noch keine Uebereinkunft da, gemäss welcher die Einzelnen einander etwas abtreten könnten in Frieden und Sicherheit; auch diese Art des Erwerbens durch Bekommen einer Sache von einem Zweiten wäre unmöglich; es wäre namentlich noch nicht das Eintauschen verschiedener Dinge gegen einander ein Mittel zum Erwerb, Erhaltung und Vermehrung des Besitzes durch solchen Tausch wäre nicht möglich, Entbehrliches könnte nicht verwerthet, manches Bedürfniss könnte nicht befriedigt werden, man würde im Ueberfluss verhungern, man würde darben, weil man selbst durch Arbeit nichts verdienen könnte, man müsste daher am Ende eben auch wieder mit Gewalt nehmen, was man nöthig hat. So aber darf es nicht, so darf es nirgends und niemals sein. Denn wenn 1) Keiner vor dem Andern sicher ist, wenn 2) Keiner Etwas wirklich besitzt, Keiner dem Andern Etwas mittheilen, Keiner mit dem Andern ein Erwerbsgeschäft vornehmen kann, so ist in der Menschheit ganz und gar nichts zu machen, es kommt in ihr so wenig heraus als in der Thierwelt, Thätigkeit ist unmöglich, alle Lebensent-

wicklung stockt, die menschliche Gattung ist umsonst auf Erden, sie kann ihrer Bestimmung nicht entgegenreifen. Dieser ungeordnete Zustand muss daher aufgehoben, es muss ein geordnetes Verhältniss der Menschen unter einander aufgerichtet werden, ein Verhältniss, welches 1) Jedem seine Ansprüche auf Unangetastetheit des Lebens, der Freiheit, der Thätigkeit, sowie weiterhin auch des Besitzes und anderer Güter, z. B. der Ehre, sichert, indem es die Willkür Aller begrenzt durch Verbot alles beeinträchtigenden Eingreifens des Einen in die Sphäre des Andern, welches 2) festsetzt, dass, was Einer ohne Beeinträchtigung des Andern (welche ja wieder Streit erregen würde) erhält, findet, nimmt (occupirt), erarbeitet, dass Das sein bleibender und gesicherter Erwerb, sein Besitz, sein Eigenthum sei (solange er es haben will), und welches ebenso auch Bedingungen festsetzt, unter welchen der Eine etwas vom Andern erwerben kann in einer Beide befriedigenden und ein für allemal giltigen oder sicheren Weise, d. h. Vertragsformen, welche jede Art von festem Tausch ermöglichen, und Normen, welche Schenkungen, Vererbungen, Vermächtnisse, Stiftungen sichern durch hiefür getroffene Einrichtungen. Dieses geordnete Verhältniss der Einzelnen zu einander ist das R e c h t. Es wird so genannt, weil »Recht« Dieses bedeutet, dass ich einen Anspruch und zwar nicht blos einen ideell gewünschten, sondern einen in der Wirklichkeit zu realisirenden, dieser Realisirung gewissen Anspruch auf Etwas habe, dass ich Etwas schlechthin für mich fordern kann.

Ein unbedingtes sittliches Postulat ist es also, dass der Zustand der Menschen ein Rechtszustand sei, ein Zustand nicht der Willkür, der Anarchie, der Gewaltthätigkeit, der Unmöglichkeit Etwas zu erwerben und zu besitzen, der Unmöglichkeit über Etwas zu verfügen, für sich und Andere zu sorgen, Mittel für alle menschlichen Zwecke und Thätigkeiten zu sammeln, sondern ein Zustand der Sicherheit der Person oder des Nebeneinanderbestehenkönnens Aller und ein Zustand des Eigenthumhabenkönnens durch allgemeine Anerkennung der Eigenthumsfähigkeit eines Jeden, durch vertragsmässigen Verkehr, durch Institutionen, welche freie Disposition über das Eigenthum möglich machen. Und zwar ist — damit gelangen wir zu der Lehre von der bestimmtern Gestaltung, welche das Recht annehmen muss, um Existenz zu ge-

winnen — dieses Postulat so schlechthin nothwendig, dass seine Verwirklichung nicht dem blossen Belieben oder dem »guten Willen« der Einzelnen, auch nicht der blossen »Sitte«, welche z. B. gewisse übereinkömmliche Vertragsformen (Handschlag, Unterschrift) einführen kann, überlassen werden darf, sondern geordnet und gesichert werden muss durch positives Gesetz, welches 1) ausdrücklich bestimmt, was Rechtens sei, damit das Alle wissen und kein Streit entstehe, und welches 2) Vorkehrungen trifft, um die allgemeine Beobachtung Dessen, was für Recht erklärt ist, (soweit diess unter Menschen möglich ist) zu bewirken. Es kann trotzdem, dass Rechtsgesetze da sind, geschehen, dass Streitigkeiten über Rechte entstehen, — diese müssen, damit beide Theile zufriedengestellt und so der Friede unter ihnen wiederhergestellt werde, entschieden und die Nachachtung dieser Entscheidung (die Beruhigung dabei) den Streitenden auferlegt werden; es kann ebenso geschehen, dass Einer den Andern in seinem Rechte schädigt, beeinträchtigt, verletzt, — hiegegen oder gegen alle Rechtswidrigkeiten müssen ganz besonders Massregeln getroffen werden, damit das Rechtsgesetz kein blosser Buchstabe bleibe, sondern wirklich geachtet und befolgt werde. Die hienach vom Gesetz und für das Gesetz zu treffenden Vorkehrungen sind also zweifacher Art. Zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten ist nothwendig die Institution eines Gerichts mit anerkannter Auctorität zu solchen Entscheidungen, sei es nun ein von den Streitenden selbst erwähltes oder acceptirtes Schiedsgericht, bei dessen Aussprüchen sie sich zu beruhigen haben, oder sei es ein vom Willen der Gesammtheit behufs des gesellschaftlichen Friedens eingesetztes und bevollmächtigtes öffentliches Gericht, dessen Urtheilen zu gehorchen die Streitenden zwangsweise genöthigt werden können. Die Vorkehrungen gegen Rechtswidrigkeiten könnten des Zwangs grossentheils entbehren, wenn die Menschen sittlich so gut wären, dass wenigstens alle schwächeren Rechtsverletzungen auf friedliche Ermahnung oder Rüge hin freiwillig zurückgenommen und auf dem friedlichen Weg gütlicher Auseinandersetzung und Sühne ausgeglichen würden; solange aber und wo darauf nicht zu rechnen ist, kann nur Zwang dazu helfen, der rechtverletzenden Willkür wirksam entgegenzutreten, und dieselbe Nothwendigkeit tritt da ein, wo die

Rechtsverletzung eine so schwere ist, dass gutwillige Zurücknahme und Sühne derselben ins Reich der Unmöglichkeit gehört.

Der gegen Rechtswidrigkeiten gerichtete Zwang kann mehrere Formen oder Stufen haben. Er kann 1) darauf gehen, Schädigungen des Einen durch einen Zweiten vorzubeugen, sie möglichst zu verhüten, — Sorge für öffentliche Sicherheit oder »Sicherheitspolizei«. Er kann 2) darauf gehen, Jemand anzuweisen und, wenn nöthig, anzuhalten zu einer Leistung, welche er versagen möchte, z. B. zu einer versprochenen Bezahlung, desgleichen darauf, Jemand zu Ersatz, Entschädigung, Genugthuung wegen Schädigung eines Andern zu verurtheilen und zu nöthigen. Er kann 3) darauf gehen, ein schweres Vergehen, ein Verbrechen, eine Freventhat zu strafen. Wenn irgendwo eine schwere Verletzung vorgefallen ist, so ist im Naturzustand die Folge davon die Rache (S. 78). Das Rechtsgefühl des Verletzten oder auch seiner Nächsten oder weiterhin des ganzen Kreises von Menschen, welchem der Verletzte angehört, der »Gemeinde«, lässt sich die Verletzung nicht ruhig gefallen: man will sich nicht als rechtlos behandeln lassen, man will Andern nicht gestatten, dass sie gegen einen sich Etwas herausnehmen, man erwiedert daher die Verletzung, »vergilt« sie, »gibt sie heim«, d. h. man thut dem Verletzer dasselbe Uebel an, das er uns anthat, oder auch noch weiteres und stärkeres Uebel; damit ist sein Angriff zurückgewiesen und nicht blos zurückgewiesen, sondern für eine That erklärt, welche nur Uebel über ihn selbst bringt, über ihn, der da Uebel über Andere bringen wollte. Der Rache liegt verletztes Rechtsgefühl zu Grund, und sie gilt daher vielfach für ehrenhaft, ja für Pflicht und zwar geradezu für heilige Pflicht; aber sie ist sittlich keine zulässige Form der Abwehr; sie wird von Affect und Leidenschaft dictirt, sie kann daher weit über das gebührende Mass der Abwehr hinausgehen und durch dieses Ueberschreiten des Masses auf der Gegenseite wieder Gegenrache hervorrufen und sofort ins Unendliche; ja sie reizt auch dann, wenn sie sittlich betrachtet gerecht ist, zur Gegenrache: denn auch da erscheint sie als subjective Willkürhandlung oder als »parteiisches« Vorgehen, welches man sich nicht gefallen lassen mag; so erscheint sie, weil sie nicht ausgeht von einem bestellten Gericht, d. h. von einem zur Abwehr von Verletzungen bevollmächtigten

und als zu solcher berechtigt anerkannten unparteiischen Willen. Die Rache ist daher ein Hauptschreckniss des Naturzustandes; Hauptaufgabe des Rechtszustandes ist, sie in gesetzlich geordnete Abwehr des Unrechts oder in »Strafe« zu verwandeln. In Einem Puncte ist Strafe mit Rache identisch: sie thut Dem, der Uebles that, Uebles an, sie lässt ihn leiden für Das, was er verbrochen hat; aber die Strafe unterscheidet sich von der Rache erstens dadurch, dass sie, wenn ein Recht verletzt ist, den ganzen Umfang dieser Rechtsverletzung oder alle Momente derselben ins Auge fasst und von hier aus das Recht wahrt oder richtet, sowie zweitens dadurch, dass sie gerecht ist, d. h. dem Verletzer nicht mehr anthut, als er selbst gethan und durch sein Thun gegen das Recht gefehlt hat. Was den erstgenannten Unterschied betrifft, so stellt sich die Strafe einer Rechtsverletzung »in ihrem ganzen Umfang, nach allen ihren Momenten«, d. h. genauer mit allem Uebeln, das an ihr hängt oder aus ihr entspringen kann, entgegen; die Strafe hat gar nicht, wie Viele meinen, blos Einen »Zweck«, sondern mehrere Zwecke, eben weil sie die Rechtsverletzung nach allen Seiten hin trifft, nach welchen diese dem Bestand des Rechts entgegentrat. Was sind demnach die Gesichtspuncte oder Zwecke der Strafe? Handeln gegen das Recht ist 1) — Das ist das erste »Ueble« an ihm — Verletzung einer Person (sei es auch eine »moralische Person«, Familie, Gemeinwesen, Staat u. s. f.); gegen diese Verletzung verfügt das Recht das ihr entsprechende Uebel der Rechtsberaubung (Besitz-, Freiheits-, Lebensberaubung) des Thäters, damit für den Verletzten Herstellung seines verletzten Rechts, Wiedereinsetzung in sein verlorenes Recht, Restitution erreicht werde. Der Verletzte ist vom Verletzer seines Rechts beraubt, als rechtlos behandelt; durch die Zurückwerfung dieser Rechtsberaubung auf den Verletzer ist dem Verletzten sein Recht zurückgegeben, sein Anspruch ans Recht wiederum anerkannt und gesichert, sofern die Rechtsberaubung, welche den Verletzer trifft, Diesem zu verstehen und zu empfinden gibt, dass er dem Andern kein Recht rauben darf ohne es zugleich sich selbst zu rauben, dass der Andere nicht Jemand ist, gegen den er sich willkürlich etwas herausnehmen dürfte, sondern vielmehr Jemand, vor dem seine Willkür haltmachen muss, an dem er sich nicht vergreifen darf. Zwar nicht überall die Wissenschaft, aber das

lebendige Rechtsgefühl erkennt diese Restitution des verletzten Individuums als Forderung und Strafzweck an; »vergossenes Blut schreit zum Himmel« sagt man mit Recht; die Rechtsgemeinschaft soll den Verletzten nicht im Stiche lassen, sondern ihm zur Anerkennung seines Rechtes helfen, damit es nicht heisse: es gibt keine Gerechtigkeit auf Erden. Auf Seiten des Verbrechers ist die Strafe nach dieser Seite Busse, die er dem Verletzten entrichten, Sühne, zu welcher er sich verstehen muss, durch welche aber dann auch Ausgleichung, Abgethansein der Sache erreicht ist. Handeln gegen das Recht ist 2) — Das ist ein weiteres »Uebles«, das ihm inhärirt — im Princip Aufhebung der ganzen Rechtsordnung, nicht blos Verletzung einer Person. Die Rechtsordnung hat ein Recht darauf, respectirt zu werden, weil ohne sie kein Heil ist, und sie hat zudem lediglich dadurch Bestand, dass Alle sie wirklich respectiren, sie wollen, sie aufrechtzuerhalten gesonnen sind; sie steht nicht von selber fest, wie etwa ein Fels oder ein Berg, sondern sie steht nur fest in den Gemüthern der Rechtsgemeinde. Das Handeln Jemands gegen sie kann daher nicht geduldet werden; solches Dulden hiesse sagen: man darf die Rechtsordnung auch nicht respectiren, sie auch nicht wollen, mit ihr spassen, oder es wäre Preisgebung der Rechtsordnung an die Willkür. Somit bleibt nichts übrig, als dass man dem Rechtsverletzer durch das über ihn verhängte Uebel der Rechtsberaubung zu empfinden gibt, er werde durch Rechtsverletzung selbst rechtlos, er verliere durch sie das Gut des Rechtsgenusses, das die Rechtsordnung ihm und Andern verschaffen will, oder Rechtsgenuss des Einzelnen hänge schlechthin ab vom Nichtstören des Rechtsgenusses Aller. Durch diese Zugemütheführung der Wahrheit, dass das eigene Wol unbedingt von der Achtung vor dem Rechtsgesetz abhängt, ist diese Achtung so unbedingt hergestellt, als sie überhaupt hergestellt werden kann; die negirte Rechtsordnung ist wieder affirmirt, ihre Negation ist negirt, das getödtete Recht ist ins Leben zurückgerufen, es ist, als ob nichts gegen das Recht geschehen wäre. Diese Zurückweisung der Leugnung der Rechtsordnung in ihr Nichts, gewöhnlich Repression genannt oder auch Ahndung zu nennen, weil hier die ganze Rechtsgesellschaft gegen den Verbrecher s. z. s. mit einer verstärkten Rüge seines nicht zu duldenden Han-

delns auftritt, ist der zweite Zweck der Strafe; aus demselben folgt zugleich ihre Oeffentlichkeit, welche vom Gesichtspunct der blossen Restitution des verletzten Einzelnen in sein Recht nicht nöthig wäre. Von Seiten des Verbrechers ist nach dieser Seite die Strafe eine Genugthuung, welche er dem verletzten Gesetze leistet, und damit eine Sühne, durch welche er seine Missachtung des Gesetzes gut macht, so dass er nun wieder schuldfrei ist. Handeln gegen das Recht ist jedoch noch etwas, es ist 3) — Das ist ein weiteres »Uebles«, das ihm inhärirt — böses Vorgehen, böses Beispiel, theils an sich, theils besonders dann, wenn es ungestraft bleibt; Rechtsverletzung kann durch Straflosigkeit beim Verletzer selbst Gewohnheit und sie kann von Anderen ihm nachgeahmt werden, so dass sie mehr und mehr um sich greift, ja unter Umständen s. z. s. epidemisch wird; auch dieser Gefahr tritt die Strafe entgegen, oder sie ist zugleich Abschreckung. Sofern die Strafe abschreckt, ist sie Schutz, welchen die Gesellschaft ihren Gliedern zu Theil werden lässt, Schutz gegen das Uebel der Unsicherheit, und, sofern sie Schutz ist, stellt sie Vertrauen her oder hebt das Uebel steter Beunruhigung durch drohenden Frevel. Abschreckung ist ganz gerecht; der Verbrecher weiss selbst, dass er durch sein böses Vorgehen und böses Beispiel die Rechtsgesellschaft schädigt; dafür muss er büssen, und er kann sich, je nachdem er sich benimmt, selbst dagegen nicht verwahren, dass er nach überstandener Strafe auf kürzere oder längere Zeit der Aufsicht der Sicherheitspolizei (S. 88) unterstellt wird. Wäre die Abschreckung nicht nöthig, oder könnte man sich blos mit der Repression begnügen, so dürfte man möglichste Milde zum Grundsatz bei Strafverfügungen machen; aber gerade die Abschreckung ist das Nothwendigste, was ins Auge gefasst werden muss. Selbstverständlich ist, dass auch behufs ihrer die Oeffentlichkeit der Strafe erforderlich wird. Der zweite wesentliche Unterschied der Strafe von der Rache ist (S. 89), dass sie gerecht ist. Sie darf dem Verletzer des Rechts nur eben so viel Uebel anthun, als er selbst angerichtet hat. Die Rechtsverletzungen sind graduell verschieden; Raub schädigt das Wol des beraubten Individuums, schädigt die Auctorität der Rechtsordnung, schädigt die allgemeine Sicherheit weniger, als Mord, er schädigt diess Alles nicht absolut, wie dieser, sondern nur par-

tiell; es kann daher dem Räuber nur eine partielle Verletzung der Rechtspflicht zugerechnet und ihm somit nur eine partielle Abbüssung dieser Verletzung auferlegt werden; kurz man darf Jeden nur strafen so weit, als er geschadet hat; sonst würde man über ihn selbst unberechtigtes Uebel verhängen. Hier kann man nun allerdings den Begriff der Wiedervergeltung auf die Strafe anwenden. Wiedervergeltung ist nicht Zweck der Strafe, sondern der Rache (S. 88); aber sie ist nothwendige Form oder nothwendiges Mass der Strafe; die Strafe soll dem Vergehen entsprechen; man soll nicht zu schwach strafen, da sonst die Achtung vor dem Recht u. s. f. nicht so stark hergestellt würde, als sie verletzt worden ist, und nicht zu stark, da sonst der Verletzer Schlimmeres erdulden müsste, als er angerichtet hat. Aus dem Begriff der Gerechtigkeit der Strafe folgt endlich auch diess, dass die verschiedenen Zwecke der Strafe nur durch Einen Strafact zu realisiren sind; der hingerichtete Mörder hat durch das Lassen des Lebens den Manen des Getödteten, der Auctorität des Rechtszustandes und der öffentlichen Sicherheit zumal volle Genugthuung geleistet.

Die Strafe dient dem sittlichen Gesammtzweck zunächst nur erst indirect, sofern sie den von jenem geforderten Rechtszustand aufrechterhält. Aber sie hat auch eine directe sittliche Bedeutung nach drei Seiten hin. 1) Verbrechen ist nicht blos Verletzung des Rechts, sondern auch Verletzung des Sittengesetzes; die Strafe stellt somit auch die Auctorität des Sittengesetzes her (S. 48), und sie ist daher nicht blos ein »Recht«, sondern auch eine Pflicht der Gesellschaft; ihr Vollzug tilgt die Schuld, welche auf der Gesellschaft lastet, wenn sie nichts gegen das Verbrechen thut; sie ist Entschuldung, Sühnung, »Reinigung« der Gemeinde und damit zugleich Beruhigung des durch das Verbrechen bekümmerten öffentlichen Gewissens. Strafe ist 2) dem Verbrecher gegebene Gelegenheit zur Abbüssung seiner sittlichen Verschuldung, daher es dann, wenn sie vollzogen ist, Pflicht der Gesellschaft ist, ihn wo möglich ganz zu absolviren, ihn als mit der sittlichen Ordnung ausgesöhnt anzusehen und zu behandeln (welche Pflicht dermalen freilich ungekannt ist, weil die religiöse Einrichtung öffentlicher Busse und Abbitte abgekommen ist, welche allerdings Bedingung voller Restitution des Gestraften

sein müsste). Strafe ist 3) Abschreckung; diese Abschreckung soll auch einen sittlichen Zweck haben in Beziehung auf den Charakter des Verbrechers, d. h. sie soll ihn bessern, und sie muss hierauf auch Rücksicht nehmen, sie soll z. B. den Verbrecher nicht ausdrücklich der »Ehre« berauben; Strafen, welche etwas Entehrendes an sich haben, wie z. B. Prügelstrafe, sind nur da am Orte, wo, wie z. B. bei muthwilligem Frevel, das Ehrgefühl so ganz und gar fehlt, dass es durch nichts Anderes als eben durch »ehrenrührige« Behandlung aus seinem Schlafe aufgerüttelt werden kann. Endlich kommt in Betreff der Strafe vom sittlichen Gesichtspunct aus noch Folgendes in Betracht. Die Strafe ist ein sittliches Postulat, weil ohne sie das Recht blosses Wort ohne Wirklichkeit wäre; aber es ist nicht zu leugnen, dass etwas Tragisches ihr anhaftet. Eine Hauptaufgabe ist daher, die Strafen möglichst zu mindern durch Minderung der Rechtsverletzungen mittelst guter Sicherheitspolizei, ebenso durch alle Versuche zu gütlicher Ausgleichung, auch bei geeigneten Gelegenheiten durch Amnestie. Falsch aber ist es, gerade die schwersten Verbrechen, namentlich die Ermordung eines Menschen, so gut als straflos zu machen durch schwächliche Humanität sogenannter milder Strafgesetze; eine Gesetzgebung, welche das Verletzlichste und Unersetzlichste zumal, das Leben, nicht mit aller Macht beschützt, widerspricht sich selbst, wenn sie für leichtere Verbrechen schwere Strafen festsetzt; ja es ist eigentlich der reine Widerspruch, überhaupt noch Etwas zu bestrafen, wenn das Leben nicht unbedingt gegen seine Vernichtung gewahrt wird.

Obwol das Recht der Willkür des Subjects hin und wieder mit eiserner Härte entgegentreten muss, so ist doch Diess gewiss: nichts Nothwendigeres und Heilsameres als das Recht lässt sich denken. Absolute Sicherheit des Einen vor dem Andern kann es freilich nicht bewirken; aber eine durchschnittlich sichere Existenz kann es gewähren, und es ermöglicht zudem sicher geordneten Betrieb alles Thuns, insbesondere des Verkehrs der Menschen unter einander. Nun erst, da das Recht vorhanden ist, kann Jeder ruhig Nahrung suchen, arbeiten, dem Andern sich mit Vertrauen nähern, ein Haus bauen, es neben und mit einem Andern bewohnen, sein Nachbar und Mitbürger sein; nun erst kann er erwerben, handeln, kaufen und so Mittel sich schaffen für alle

Zwecke, die der Mensch erstreben will und soll. Das Recht tritt somit zu den sittlichen Gütern hinzu und ist unter allen äussern Gütern das wichtigste. Die Sittlichkeit leidet unter dem Rechtszwange nicht; wer sittlich ist, thut das Gerechte von selbst und bekommt somit den Zwang der Justiz nicht zu verspüren; wer nicht sittlich ist, fällt mit sittlicher Berechtigung der Nemesis des Gesetzes anheim, und zudem bedarf ja Jeder diejenigen rechtlichen Institutionen, welche auf Eigenthum und Verkehr sich beziehen. Das Recht schädigt die Moralität nicht, sondern es befördert sie, es »sittigt«, es bändigt die Rohheit, es leitet hin zu friedlichem Austrag alles Streits, desgleichen zur Erkenntniss und Hochhaltung der Tugenden der Rechtschaffenheit und Redlichkeit in allen äusseren Dingen und der Achtung vor Leben und Besitz des Nebenmenschen; kurz es hilft einen sittlichen Gesammtzustand schaffen.

Wie (nach dem so eben Bemerkten) die Tugendlehre eine Erweiterung durch die auf das Recht sich beziehenden Tugenden erhält, so auch die Pflichtenlehre durch die Rechtspflichten: erwirb Dir Rechte, rechtlich gesicherte Existenz, Freiheit u. s. f. oder »sei Person«, verletze Niemand, thue recht oder »respectire die Andern als Personen«, stifte und erhalte mit allen Mitteln einen rechtlichen Zustand unter den Menschen.

Die Familie und der Staat.

Das Recht genügt für sich allein noch nicht, um die äusseren Beziehungen der Menschen zu einander so vollständig zu ordnen, wie die Bestimmung des Menschen es erfordert. Es sichert die Einzelnen gegen einander, es gewährt ihnen gesichertes Eigenthum und ermöglicht ihnen gesicherten Erwerb in gegenseitigem Verkehr; aber es bringt sie noch nicht positiv zusammen, es trennt sie eher von einander, als dass es sie vereinigte. Nun aber ist nicht blos diess nöthig, dass man sicher sei; sondern ebenso nöthig ist, dass man ganz und voll zusammen lebe, dass gemeinsames Leben in aller Weise bewirkt, dass Gemeinschaftsverhältnisse oder Gemeinschaftsformen in bleibender Weise aufgerichtet werden, welche und wie sie zur Verwirklichung aller Menschheitszwecke erforderlich und für sie förderlich sind.

Gemeinschaftsverhältnisse bilden sich allerdings schon von Natur, Genossenschaft der Geschlechter und von ihr aus Stamms- und Volksgenossenschaft. Aber so allein sind sie unsicher, festen Bestandes nicht gewiss, allen möglichen Wechseln ausgesetzt, gegen Auflösung durch Willkür und Selbstsucht nicht geschützt, vielleicht auch der sittlichen Bestimmung des Menschen noch nicht entsprechend gestaltet; es ist daher nothwendig, sie so zu ordnen, dass sie dauernd werden, und dass sie volle Angemessenheit an die Lebensaufgaben der Menschheit und an das Sittengesetz erlangen.

Diese Befestigung und Versittlichung ist, was zuerst die Geschlechterverbindung betrifft, dann vorhanden, wenn sie nicht ein »wildes« Zusammenleben, sondern »Familie« ist, d. h. ein in der Idee untrennbares Ganzes von Gatten, Eltern, Kindern, Geschwistern, ein Ganzes, welches allerdings stets neue selbstständig werdende Zweige treibt, welches aber innerhalb seiner selbst auf Grund der natürlichen Neigungs-, Angehörigkeits- und Verwandtschaftsgefühle so vollkommen unauflöslich und innig zusammenhält, als diess überhaupt möglich ist. Die (monogamische) Familie erzeugt zuerst, ja fast allein dauernde Verbindung der Menschen unter einander; sie zuerst und allein erzeugt volle Vorsorge des Einen Menschen für die andern nach allen Seiten bis in die intimsten Bedürfnisse hinein, weil innerhalb ihrer durch die Enge des ihre Glieder verknüpfenden Bandes Jeder den ihm Verbundenen wirklich Alles sein kann, wozu er im Stande ist; sie erzeugt desgleichen die dieser Vorsorge entsprechende und ihr entspriessende Anhänglichkeit der einen Person an die andere und die hiemit entstehende dankbare Pietät, welche auch innerlich das Band als unauflöslich erkennt und fühlt, und mit welcher noch weitere sittliche Empfindungen und Gesinnungen, Milde, Sanftmuth, williger Gehorsam, aufopfernde Güte Platz greifen können; in ihr allein entsteht ferner Vorsorge der Gegenwart für die Zukunft, der Mitwelt für die Nachwelt, Erhaltung, Beschützung, Erziehung der werdenden Generation. Somit ist die Familie vor Allem ein unentbehrliches, auch innerlich (S. 83) unendlich wichtiges Gut für die Verwirklichung der Menschheitszwecke.

Die Familie ist immer blos eine Gemeinschaft Weniger, sie ist ebendarum auch für sich allein schwach, machtlos gegen Un-

bill der Natur oder der Menschheit; zudem geht der Zug des Gemüths und des Geistes über die Familie hinaus zu weitern Kreisen, und die Anlagen und Kräfte können nur in solchen grössern Gebieten entfaltet und bethätigt werden. Von jeher schliessen sich daher verwandte Familien an einander an, oder die Familie erweitert sich zu einer Familie von Familien, zum Geschlecht, zur Geschlechtergenossenschaft, zum Stamme, oder auch zu einer noch grösseren Verwandtschaftsgenossenschaft, zum Volke. Auch Das ist nothwendig und gut; nur muss auch Stamms- und Volksgenossenschaft geordnet oder ihrem Zwecke gemäss befestigt und organisirt werden, um bleibend zu sein und um wirklich etwas Gedeihliches zu leisten. Diess kann geschehen durch ihre Constituirung zu einer staatlichen Gemeinschaft. Wie kommt eine solche zu Stande? Voraus geht allem Staate eine zusammenlebende grössere Zahl von Menschen (Familien, Geschlechtern, Stämmen), wenigstens in der Mehrheit (sofern auch Fremde, Gefangene, Flüchtlinge sich angeschlossen haben können) innerlich verbunden und sich verbunden fühlend durch Blutsverwandtschaft, durch die mit dem Zusammenwohnen und dem Verwandtschaftsbewusstsein gegebene nähere Bekanntschaft ihrer Glieder unter sich, durch die hieraus entwickelte Sprachgemeinschaft, Verkehrsgemeinschaft, Aehnlichkeit der Sitten, sowie durch die aus dem Zusammenleben hervorgehende Aehnlichkeit der Bedürfnisse und der Thätigkeit für diese. Eine derartige bereits zusammenlebende grössere Menschenzahl, bisher noch in loserem Naturverbande sich befindend, tritt, irgendwie getrieben durch das Gefühl der Nothwendigkeit eines festeren und geordneteren Zusammenschlusses, für immer, d. h. für sich und für die kommenden Generationen, zusammen zu einem Gemeinwesen, welches Alles vorkehrt, was zu einem bleibenden und gedeihlichen Zusammenleben erforderlich sein kann. Näher geschieht diess dadurch, dass hiezu bestellt wird (oder, wenn Einzelne diese Einigung in die Hand nehmen und erzwingen, sich aufthut) eine dauernde öffentliche Gewalt, eine Obrigkeit, eine Herrschaft, welche von allen Gliedern des Gemeinwesens als solche anerkannt und mit der Macht, d. h. mit den Rechten oder Befugnissen und mit den Mitteln ausgestattet wird, um stets und fortwährend nach aussen

und nach innen Alles zu besorgen, was das ganze Gemeinwesen als solches bedarf, und was nicht durch Thätigkeit Einzelner, sondern eben nur durch eine das Ganze beherrschende Macht besorgt werden kann: Sicherheitspolizei, Rechtsgesetzgebung und Rechtspflege, da nicht blos Selbsthilfe und Rache nur auf diesem Wege wirklich rechtlich umgestaltet werden können (S. 78), da vielmehr auch eine etwa schon in Form der Sitte entstandene Familien- und Volksjustiz keine Gewähr wirklicher Gerechtigkeitsübung gibt, ferner gemeinsame Arbeiten (für Wege, Brücken, Abwehr von Ueberschwemmungen u. s. f.), sonstige Sorge für das Wol des Ganzen, namentlich für seine Vertheidigung nach aussen. Die zur Besorgung von all' .Dem nothwendigen »Rechte« der Obrigkeit (sei sie nun monistisch oder pluralistisch, Ein- oder Wenig- oder Viel- oder Allherrschaft) sind: das Recht in gemeinsamen Angelegenheiten Gesetze zu schaffen, Anordnungen zu treffen, zu befehlen, Gehorsam zu verlangen und wenn nöthig zu erzwingen; die gleichfalls nöthigen »Mittel« sind Einnahmen und Gesetze, welche die Obrigkeit und ihre Rechte schützen. Diess ist das Wesen des Staats, wie er sich dann im Einzelnen auch weiter gestalten mag. Auch der Staat ist ein unbedingt wichtiges sittliches Gut. Er einigt Massen von Menschen, zahlreich und mächtig genug, um einander zu erhalten, sich und die Familien zu beschützen, das Recht festzusetzen und auszuüben, Unternehmungen grössern Umfangs und Nutzens für Alle auszuführen und ebenso weiter auch dazu, mehr und mehr sämmtlichen Lebensinteressen eine erfolgreiche Pflege zuzuwenden, z. B. der Erziehung, soweit die Familien für sie nicht zureichen, der Geistesbildung, der Beförderung der Sittlichkeit, soweit diese in seine Sphäre gehört (Vorgehen gegen Unfug, Aergerniss u. s. f.). Der Staat erst macht ein Volk zum wirklichen Volk, zur kräftig auf alle Zeit constituirten Nation, und er macht es dem Volke möglich, innerhalb der grossen Menschheit ein kleineres Menschheitsganzes darzustellen, dessen Kleinheit gerade ganz gut ist: ein allzugrosses Ganzes vermöchte ja seine Glieder nicht zusammenzuhalten und seine Angelegenheiten nicht mehr zu übersehen, und die Trennung der Menschen in Völkerstaaten ist dazu nützlich, dass auf Grundlage der verschiedenen Nationaleigenthümlichkeiten verschiedenartige Culturgebiete entstehen, welche einzelne

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Seiten der gesammtmenschlichen Anlagen und Thätigkeiten vorzugsweise anbauen und entwickeln und hiedurch einander gegenseitig anregen und ergänzen können. Ebenso bringt der Staat diejenigen Menschen, welche ihm selber angehören, erst zu wirklicher Einheit unter sich. Er erst macht Gemeinschaft des Lebens und Verkehr vollständig möglich; er ruft durch geordnete Rechtshandhabung das Gefühl des einander vertrauen Könnens hervor; er bewirkt in Allen das Bewusstsein, wie wolthätig ein gesichertes Zusammensein und Zusammenwirken der Menschen ist, er erzeugt hiedurch die Empfindung des gerne bei einander Seins oder der gegenseitigen Anhänglichkeit und mit dieser die Gesinnung der Bereitwilligkeit Aller zur Unterstützung und Vertheidigung Aller oder die Vaterlandstreue und Vaterlandsliebe. Er bewirkt ferner, dass Alle theils ein Bewusstsein haben der Stärke, welche im Zusammenstehen liegt, theils auch ein Bewusstsein des Werthes Desjenigen, was in einem Volke sich entwickelt hat, ein Bewusstsein des Werthes seiner eigenthümlichen Cultur, ein Bewusstsein der Leistungen und Erfindungen, der Thaten und der Verdienste der Vorfahren, ein Bewusstsein, welches ja nur dann möglich ist, wenn ein Volk Staat geworden und hiedurch zu einer bedeutenden Entwicklung und Geschichte gelangt ist, und wenn durch die staatliche Organisation auch die Continuität des Lebens der einander ablösenden Generationen und mit ihr die Erinnerung an die Vergangenheit, das Fortdauern der Tradition über sie gesichert wird. Aus solchem Bewusstsein der Stärke und des Werthes seiner selbst entspringt unmittelbar weiter das Nationalgefühl, das zu gerechtem nationalem Ehrgefühl sich steigern darf, wenn die Nation wirklich Ehrenwerthes leistete und zu leisten fortfährt. Endlich bewirkt der Staat Interesse für grosse gemeinsame Angelegenheiten, Gemeinsinn und -geist, und er bewirkt Vertrauen auch auf die Zukunft: er bewirkt Glauben und Zuversicht, dass Das, was man gründet und unternimmt, Bestand haben und Frucht tragen werde selbst bis in die fernesten Aeonen; dadurch erst wird es möglich, dass Alles in regelmässigen Gang kommt, die Forterhaltung der Familien und die Fortführung und Weiterbildung aller Thätigkeiten zu stetig sicherer Dauer gebracht und so ein bleibender gesitteter Zustand auf Erden wirklich wird.

Der Satz, dass dem Recht, der Familie und dem Staat die Dignität, sittliche Güter zu sein, zukomme, scheint nun aber, wenn man die reale Gestaltung dieser Gebiete und namentlich die des Staates in der Welt in Betracht zieht, sehr erheblichen Zweifeln begegnen zu müssen.

Es ist eine Thatsache, dass die drei Ordnungen der Rechts-, der Geschlechter- und der Staatsgenossenschaft im Beginn der Geschichte und zum Theil noch weit über diesen hinaus sich vielfach in grossen und zahlreichen Widersprüchen mit der sittlichen Idee ausgebildet haben, und zwar in der Art, dass sie da, wo diess der Fall ist, ganz und gar nicht als sittliche Güter gelten zu können scheinen. In den Anfängen der Entwicklung des Menschengeschlechts haben sich Rechts- und sonstige Genossenschaftsformen gebildet, welche (zum Theil noch bei den sogenannten Naturvölkern existirend) meistens keine Spur einer Ahnung Desjenigen zeigen, was die sittliche Bestimmung und namentlich die Würde der Menschheit erfordert. Blutrache, tödtliche Bestrafung auch geringer Vergehen, sonstige Rohigkeiten der Justiz, wie Handabhauen, Zerstücklung zahlungsunfähiger Schuldner u. s. f., und neben diesen abenteuerlich abergläubische Rechtsmittel, wie Erforschung der Schuld durch Zauberei oder durch Gebräuche, welche später »Gottesurtheile« genannt wurden, sodann Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft, Despotie in und ausser dem Hause, Sclaverei, politische Unfreiheit und Rechtlosigkeit, Das ist es, was uns die primitive Menschheitsentwicklung vor Augen führt, und was auch in die spätere Geschichte noch mit manchen Spuren und Verlassenschaften hereinragt, so dass man nur erstaunen kann, mit welch kümmerlichen und trostlosen, vom modernen Communismus und Socialismus freilich vielfach jetzt wieder für das Höchste erklärten Lebensordnungen die Menschheit sich einst behelfen musste und zum Theil noch behilft (s. z. B. Post, die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe, 1875. Der Ursprung des Rechts, 1876. Lubbock, die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, 3. A. 1875). Solche Missverhältnisse sind aber blos empirisch geschichtlicher Natur; sie hängen zusammen theils mit unvollkommenen und falschen Entwicklungen sittlicher (und religiöser) Vorstellungen, theils damit, dass die äussere Ordnung der

menschlichen Dinge sich vielfach in mehr oder weniger ausgesprochener Unabhängigkeit auch von bereits vorhandenen bessern ethischen Begriffen gestaltete, weil eine gewisse Ordnung des Gemeinlebens eine zum Zusammenbestehen der Menschen unter sich schlechthin erforderliche äussere Nothwendigkeit war; eine solche Ordnung musste jederzeit und um jeden Preis gemacht, es konnte mit ihr nicht immer erst auf eine reinere Entwicklung des sittlichen Bewusstseins gewartet, und es konnte, auch wenn diese im Gange war, nicht überall sofort eine ihr gemässe Umgestaltung der überkommenen äussern Gesellschaftseinrichtungen ins Werk gerichtet werden. So nun ist es insbesondere dem Staate noch lange ergangen. Der Staat muss sein, und er ist eine Institution, welche grosse Vortheile aller Art gewährt; aber der Staat ist ein Gemeinwesen, in welchem sich durch die Zusammenfassung der Kräfte und Mittel eines Ganzen von Menschen Macht (S. 96) entwickelt, Macht der Herrschenden im Innern, Macht des Ganzen selbst nach aussen. Und darin nun liegt etwas sittlich Gefährliches. Der Staat bringt mit sich Versuchungen aller Art zu einem sittlich unzulässigen Machtgebrauch, einerseits zu Vergewaltigung im Innern oder zur Unterdrückung, Misshandlung und Tyrannei, andrerseits Versuchungen zu Vergewaltigung nach aussen oder zur Eroberung, Landberaubung nnd Verknechtung. Oder: der Staat bewirkt die Herrschsucht und mit ihr den Krieg im weitesten Sinn des Worts und in allen denkbaren Gestalten; es ist, als ob er die Menschen unter sich vereinigte, nur um sie desto heftiger und verderblicher unter sich zu verfeinden. Befördert wurde immer und immer der innere Krieg auch abgesehen von herrschsüchtigem Gelüst dadurch, dass die Unzufriedenheit der Menschen mit ihrer äussern Lage, mit Armuth und Zurücksetzung gegen Begünstigtere, sich gerne in Unmuth und Aufstand wider die Staatsordnung zu entladen pflegt und darum in den Staaten so oft die Nothwendigkeit eintrat, Ordnung und Frieden um jede Bedingung und daher mit Gewalt zu schaffen gegenüber der Anarchie, desgleichen durch den ebenso unvermeidlichen Widerstand der Unterdrückten gegen diese Vergewaltigung, und nicht minder durch Auflehnung Solcher, welche mehr Rechte, als die geschichtliche Entwicklung des Staats ihnen bisher gebracht hat, für sich verlangen, sowie auch durch Empörung

der Unterthanen gegen Missbräuche und Sittenlosigkeiten, welche sich in die Verwaltung des Staats und in das Thun und Treiben der Herrschenden und Bevorzugten eingeschlichen haben. Befördert ward ebenso immer und immer der äussere Krieg durch mannigfaltige, sich stets wieder erzeugende und geltend machende Ursachen, als da sind: Begehr nach Land, um darin zu wohnen, Raubgelüste wilder Horden und Völker, welche durch wirkliche und durch Scheingüter der Civilisation angelockt werden, Streben grosser Staaten sich auszudehnen, um mehr Raum zu haben, Colonien anzulegen oder einzelne ihnen nützliche Positionen zu gewinnen, auch etwa um Barbaren zu bezähmen und die eigene Cultur weiter auszubreiten, Streben kleinerer erst mitten unter schon vorhandenen entstandener Staaten für sich Bestand und Geltung zu erringen, Losreissung mündig gewordener Colonien von den Mutterländern, scheelsehender Neid eines Volkes gegen das andere, weil es gegen dasselbe zurückblieb oder weil es ihm Macht oder gar Präponderanz nicht gönnt, gute »Politik«, welche zu den Waffen greift, um eine zersplitterte Nation zu einigen, schlechte, welche es thut, um durch Krieg innere Schäden zu bedecken oder nach aussen abzuleiten; hinzu kommen dann auch Religionskämpfe hin und wieder in grossartigen Dimensionen. »Krieg ist der Vater von Allem«, sagte Heraklit; es ist wahr, sofern alle Staatengestaltung auf Erden durch innern und äussern Krieg gemacht worden ist und auch jetzt noch das äussere Verhältniss der Staaten zu einander einen Zustand der Spannung gegen einander in steter Kriegsbereitschaft und der jeweiligen Eruption derselben zu wirklichem Krieganfangen darstellt. Dass der innere und äussere Krieg vom Uebel ist durch die Unmasse von Elend und von trauriger, ja scheusslicher Entfesslung der Leidenschaften, welche er mit sich führt, versteht sich von selbst; nach dieser Seite könnte der Staat mehr als ein nothwendiges Uebel denn als ein preiswürdiges Gut erscheinen. Und selbst in bessern, vorgeschrittenern Zeiten und Zuständen der Menschheit scheint es immer nur mit dem Staate niemals gut werden zu wollen: wenn irgendwo, z. B. in den Hauptländern der jetzigen alten und neuen Welt, wolgeordnete Verwaltung, Rechtsgleichheit, freie Betheiligung Aller an den Staatsangelegenheiten erreicht ist, so kommt alsbald wieder neues Uebel, der Streit der Meinungen,

das aus ihm und zugleich oft auch aus egoistischen Berechnungen hervorgehende Parteiwesen, die Würdelosigkeit und Gehässigkeit, die sich so gern an diese Ausgeburt des Staatswesens knüpft, die Eitelkeit des überall drein reden und mitthun Wollens, der Hochmuth der Alles am besten wissenden Einbildung, die Verbitterung auch der Bessern durch dieses widrige Getreibe. Selbst die Moral wird erschüttert und geradezu angegriffen durch die »Staatsraison«; da soll es eine eigene Staatsmoral geben, welche erlaube, ja gebiete, was sonst verboten ist, um gewisse innere oder äussere politische Zwecke zu erreichen. Alle diese Erscheinungen dürfen uns aber nicht irre machen an dem sittlichen Beruf des Staats. Der Streit der Menschen und Völker gegen einander stählt ihre Kraft, macht sie wachsam, unternehmend und tapfer; der Hader der Meinungen schult die Leute, indem erst aus der Discussion und Controverse die bewusste Erkenntniss des Wahren und Richtigen hervorgeht. Die sogenannte »Staatsmoral« ferner befindet sich vielfach gar nicht wirklich in dem Widerspruch mit der Moral überhaupt oder mit dem Sittengesetz, den man ihr nachsagt. Die wahre Moral leugnet die Berechtigung des Wols nicht (S. 19. 23. 54); der Staat ist eben dazu da, das Wol seiner Angehörigen kräftig zu schirmen und zu befördern, er hat daher das Recht der Nothwehr (S. 54. 67) gegen Vieles im Aeussern und Innern, was dieses Wol bedroht. Der Staat hat dieses Recht vor Allem gegenüber andern Staaten, da es sich, wenn zwei grosse Mächte, wie die Staaten es sind, feindlich zusammenstossen, um nichts Anderes handeln kann, als um Sein oder Nichtsein, um Fortbestehen oder Untergehen, um Freiheit oder Knechtschaft, um Erhaltung oder unerträgliche Verringerung des Landbesitzes, um Errettung oder Losreissung eines Theiles des Volkes selbst; der Staat hat dieses Recht der Nothwehr ebenso auch im Innern, wenn staatsverderbliche Einflüsse und Bewegungen sein Wol zu untergraben im Begriff sind, und desgleichen, wenn geschichtlich zu Recht bestehende, aber nunmehr im Verlauf der Entwicklung gemeinschädlich gewordene Einrichtungen, als da sind besondere Rechte Einzelner und einzelner Classen oder besondere dem Bestand der ganzen Nation nachtheilige Staatsgebilde innerhalb ihrer, wenn solche Einrichtungen nicht gutwillig, sondern nur durch Anwendung des »Rechts der Stärke« beseitigt werden können.

Ueberall, wo der Staat kraft des Princips der Nothwehr und ohne Ueberschreitung desselben handelt, handelt er auch sittlich berechtigt, und zwar um so mehr, da ja solche Selbsthilfe des Staats zugleich eine Pflicht gegen den Nächsten erfüllt; der sich selbst helfende Staat vertheidigt das Wol, die Freiheit, die Ehre und Würde einer Masse von Menschen, nämlich der Menschen, welche er in sich selber umschliesst. Eine Pflichtencollision tritt freilich da immer ein, wo Gewalt gebraucht werden muss (S. 70); aber es können Verhältnisse da sein, welche sie zu einer unumgänglichen Nothwendigkeit machen. Ganz ohne Vergewaltigung geht es auch sonst im Staat, ja in jedem engern oder weitern Verein von Menschen überhaupt nicht ab; soll z. B. eine Vielheit von Individuen zu einem gemeinsamen Vorgehen gebracht werden, so ist, wenn die Meinungen der einzelnen nicht zusammenstimmen, kein anderes Mittel möglich, als die Erhebung der Meinung der Mehrheit zum entscheidenden Beschluss, somit Vergewaltigung der Minorität durch die Majorität, zugleich beruhend auf der Präsumtion, dass die Mehrheit ein grösseres Mass von Intelligenz und Ueberlegung in sich tragen werde als die Minderheit, sowie auf dem Umstande, dass die Verantwortung für die etwaigen übeln Folgen eines Beschlusses besser der grössern als der kleineren Hälfte des Ganzen auf die Schultern geladen wird.

Wenn sonach die sittlichen Uebelstände, welche sich an das Staatswesen knüpfen, theils geschichtliche Nothwendigkeiten, theils so schwer nicht sind, als man oft behauptet, und wenn sie zudem oft unentbehrliche Mittel sein können (S. 101) zur Verbreitung der Cultur (die Religion miteingeschlossen), so bleibt dessungeachtet das Postulat unverrückt stehen, dass auch der Staat, ja vor Allem der Staat sittlich sein soll, weil er die Macht hat, Böses in Masse zu stiften, und weil zudem ihm selbst in Wahrheit nichts verderblicher sein kann, als die Herrschaft des unsittlichen Princips; diese vergiftet jedes und so auch das politische Gemeinwesen und führt es seiner Auflösung entgegen trotz aller äussern Macht und Herrlichkeit, die es vielleicht von bessern Zeiten her noch eine Weile behaupten mag. Es ist unbedingte sittliche Forderung: die Verhältnisse im Innern und Aeussern sollen allmälig überall so gestaltet werden, dass für die Staaten die Nothwendigkeit, zu nur halb oder vollends gar nicht berechtigten Mitteln zu

greifen, endlich aufhört. Man verlangt nicht zu viel, wenn man innerhalb des Staats Vermeidung jedes unnöthigen Streits und Ersetzung des Eigensinns durch aufrichtiges Streben nach richtiger Erkenntniss dessen, was dem Ganzen frommt, von allen Denjenigen fordert, welche in seinen Angelegenheiten mitreden und mitrathen, und auch von dem Verlangen kann man nicht abstehen, dass der Friede der Nationen an die Stelle des Krieges und des bisher ewigen Kriegszustandes trete. Diejenige Nation, welche alle ihre Glieder bei einander hat und die nöthige Kraft sich selber zu erhalten besitzt, ist unsittlich, wenn sie andere anfeindet; es soll Nationalgefühl, aber es soll keine Nationaleitelkeit, keinen Nationalstolz und -Hochmuth, keinen Nationalneid, keine nationale Herrsch- und Vergrösserungssucht geben. Der Verwirklichung des ewigen Friedens mögen immerhin gegenwärtig noch Schwierigkeiten in Fülle entgegenstehen; in grossen Strecken unseres Welttheils z. B. wohnen in Folge unseliger geschichtlicher Hinterlassenschaften der Vorzeit verschiedene Volksstämme auf demselben Boden so ungeschickt durch einander, dass eine Klärung dieser geographischen Missverhältnisse vor der Hand aussichtslos erscheint, und die Regeneration des Orients, sowie die Heranziehung Africa's zu engerem Verband mit den andern Theilen der Welt wird auch noch auf lange Zeit hinaus den ganz und den halb civilisirten Europäern genug zu thun geben. Eine anerkennenswerthe Errungenschaft der neuern Zeiten im Gebiete der Beziehungen der Staaten zu einander ist das Völkerrecht, das wenigstens eine gewisse Humanität in dieselben gebracht hat.

Die umfangreiche Erweiterung der Tugend- und Pflichtenlehre durch die Gebiete der Familie und des Staats braucht nur kurz erwähnt zu werden (vgl. S. 95. 98).

Die bürgerliche Gesellschaft.

Mit Demjenigen, was die Rechts- und die Staatsordnung für den sittlichen Gesammtzustand leisten, ist immer noch nicht Alles gethan, was das Gemeinwesen hiefür thun kann und soll.

Eine nothwendige sittliche Forderung ist, dass jeder Mensch den normalmenschlichen Lebenszwecken mit Erfolg zustreben könne; Jeder wünscht und will es mit Recht, und Jeder hat die

Pflicht, den Andern dabei zu unterstützen. Nun aber kann in der Welt trotz alles Rechtsschutzes und aller Sorge des Staats für das Gesammtwol theils mit theils ohne Schuld der Einzelnen so viel Unzulänglichkeit der nothwendigen äussern Subsistenz- und Arbeitsmittel und mit ihr so viel Entbehrung, auch so viel Herabkommen und Verwahrlosung entstehen, dass jene Forderung bei einer beträchtlichen Zahl von Menschen unrealisirbar wird. Auch nach dieser Seite muss die menschliche Gesellschaft etwas thun. Zwar nicht Diess ist von ihr zu verlangen, dass sie bewirke, dass alle Menschen die Lebenszwecke thatsächlich erreichen oder wirklich glücklich und gut werden; Das kann nicht gemacht werden, weil es allzusehr abhängt von äussern natürlichen und innern individuellmoralischen Bedingungen; aber darauf ist hinzuwirken, dass alle Menschen in die Lage versetzt werden, den Lebens zwecken wirklich zustreben zu können, d. h. darauf, dass sie nicht durch unverschuldete Hindernisse davon abgehalten, und darauf, dass sie möglichst davor bewahrt werden, durch eigene Verschuldung sich darum zu bringen. Es muss eine permanente Sorge da sein, welche Unzulänglichkeit des Besitzes und moralische Untüchtigkeit zum Fortkommen in aller Weise zu heben sucht. Diese Sorge ist einmal Pflicht aller Bürger; sie ist ferner Pflicht derjenigen engern Kreise, welche den Einzelnen so unmittelbar nahe stehen, dass ein gewisses Pietätsverhältniss existirt, d. h. erstens der Gemeinden, zweitens Derer, welche in Geschäfts-, insbesondere in Arbeitsverbindung mit Einzelnen sind, und drittens der Arbeitenden selbst in der Weise, dass sie für einander einzustehen in Stand gesetzt werden; sie ist endlich Pflicht des Staates, als gesetzgebender und verwaltender Macht, welche überall helfend eingreifen und ordnend wirken kann. Ohne eine Organisation der bürgerlichen Gesellschaft zum Behuf solcher Vorsorge für Alle geschieht von der Menschheit für die Menschheit zu wenig, viel weniger, als geschehen könnte und sollte. Tritt aber diese Sorge ein, so wird durch Alle für Alle das Mögliche gethan, »das höchste Gut«, kann man dann sagen, ist wirklich »im Werden begriffen«. Wie ausserordentlich schwer die Sache freilich ist, Das kann Niemand verborgen sein. Jedem Arbeit, Jedem seine Heimathsgemeinde, in der er jederzeit Aufnahme findet, wenn er arbeitslos oder arbeitsunfähig ist, Jedem gesunde

und zureichende Wohnung oder Wohngelegenheit, Jedem Versicherung für Unfälle, für Krankheit und Alter, ferner Sorge für körperliches Wolbefinden, für Erziehung und Unterricht, für zuträgliche, geist- und gemüthbildende Erholung, sodann Abwehr geschäft- und verdienstlähmender Verhältnisse, d. h. der Ueberfüllung einzelner Geschäftszweige und der übermässigen Production in einzelnen derselben (durch Einsicht und gemeinsame Verständigung der Producenten selbst), ausserdem Reglung der Auswanderung und Colonisation, Das sind Dinge, welche, sobald man sie in die Wirklichkeit überzusetzen beginnt, sich grösstentheils als unendlich complicirte Aufgaben erweisen. Aber die Lösung dieser Aufgaben muss versucht und möglichst weit geführt werden; nur so wird nicht blos der Friede der Gesellschaft erreicht, sondern auch die Beruhigung des Gemeingewissens darüber, dass man alle Pflichten des Menschen gegen den Menschen zu erfüllen wirklich bestrebt ist.

Die religiös-sittliche Gemeinschaft.

Von unbedingter Wichtigkeit für die Erkenntniss und Verwirklichung des sittlichen Princips war und ist die Religion.

Was zunächst die Vergangenheit betrifft, so finden wir überall die Religion als Quelle und Wurzel des sittlichen Erkennens und namentlich seiner allmäligen Erhebung zu derjenigen Vollständigkeit und Reinheit, zu welcher es im Verlauf der Menschheitsgeschichte wirklich gelangt ist. Die Religion hat die meisten und wichtigsten sittlichen Begriffe erzeugt, wenn auch unter Mitwirkung der aus gewissen natürlichen Gefühlen hervorgehenden »Sitte« und des Rechtsgefühls (s. S. 78 f.), die Religion hat zur Entstehung der Ordnungen des Familien- und Staatslebens beigetragen, und sie hat im Christenthum Einseitigkeiten, Aeusserlichkeiten und Unlauterkeiten überwunden, welche den sittlichen Vorstellungen älterer Zeiten noch eigen waren. Die Religionen haben auch, wie die Moral, mit nichts Anderem zu thun, als mit der »Bestimmung des Menschen«; sie haben von jeher Glaubenssätze aufgestellt über Dasjenige, worin der Mensch sein Heil, sein höchstes Gut suchen, worin er Beruhigung über sein Wolergehen finden soll, sie haben ein diesen Glaubenssätzen entsprechendes Leben

zu erwecken gesucht, und sie haben dabei insbesondere darauf gedrungen, dass jeder Einzelne den Glauben und das ihm gemässe Handeln sich wirklich zu eigen mache. Allerdings haben sie sich nicht beschränkt auf Lehren von Dem, was der Mensch als Zweck seines Daseins ansehen soll, und auf eine Feststellung moralischer Gebote. Sie haben vielmehr ihre sittlichen Glaubenssätze gegründet auf weitere Glaubenssätze, welche sie aufstellten über Grund und Zweck der Dinge überhaupt, über das Höchste und Letzte, von welchem alles endliche Dasein schlechthin abhängt, oder sie haben die Moral gegründet auf Gotteserkenntniss, auf Theologie; aber sie haben ebenhiemit der Moral die festeste Begründung in den Gemüthern der Menschheit zu geben gesucht, welche denkbar ist, und mit aller Entschiedenheit die Anerkennung und Befolgung der Moral als unantastbaren Gesetzes der ewigen Weltordnung zum Grundsatz der Menschheit gemacht; sie haben diess gethan, soweit sie selbst ethische Religionen, nicht blosse Naturreligionen, waren, und selbst diese haben theilweise den Drang in sich getragen, zu ethischer Wahrheit sich hinaufzuläutern (Buddhaismus, antike Mysterien). Die Religion steht freilich gegenwärtig nicht mehr so im Vordergrunde des allgemeinen Bewusstseins, wie dereinst; der Glaube an eine die Idee des Guten verwirklichende Weltordnung ist in vielen Kreisen einem stillern oder lautern Pessimismus, in andern einem verstockten Nihilismus zum Opfer gefallen, und mit dem religiösen Interesse ist auch der (von bestimmten Glaubenssätzen nicht abhängige) religiöse Sinn, welcher der Grenzen der menschlichen Kraft und des ganzen Ernstes der menschlichen Dinge eingedenk ist, weithin verschwunden zu Gunsten einer gewissen Oberflächlichkeit, wie sie sich z. B. äussert in der Ueberschätzung der theoretischen Bildung, in der weitverbreiteten schalen »Humanität (S. 93), in dem Mangel an innerlichem Interesse für die socialen Fragen, in der Eigenliebigkeit und Eitelkeit des tagtäglichen politischen Treibens (S. 102). Allein: die Religion ist nothwendig, damit die Fahne des sittlichen Gesetzes aufgepflanzt bleibe, damit ein Gebiet da sei, in welchem es fortwährend als höchste Auctorität ausgesprochen, in welchem es fortwährend (z. B. durch sittlich religiöse Handlungen) ausgeübt wird, und von welchem aus es den Gemüthern der Einzelnen stets nahe gelegt werden kann. Die

Religionsgesellschaft wird sich dieses ihres sittlichen Berufs in der Gegenwart mehr als früher bewusst; ganz kann ihm die Religion freilich dann erst gerecht werden, wenn Eine und dieselbe Gestalt der ethischen Religiosität das ganze Menschengeschlecht umspannen wird.

Die Erkenntniss des Ethischen kommt zunächst innerhalb des Lebens selbst und innerhalb der Religion, sowie in der Form populärer Reflexion über sittliche Dinge zu Stande. Philosophische Behandlung der Ethik entsteht dann, wenn das Denken dazu gelangt, in vollkommener Freiheit, unabhängig von Voraussetzungen, welche im Leben oder in der Religion irgendwo Geltung hatten, oder unabhängig von der Auctorität bestehender Sitte, des Herkommens, des positiven Gesetzes diese oder jene ethischen Hauptfragen oder auch das Ganze des ethischen Inhalts in Untersuchung zu nehmen. Diese Freiheit der philosophischen Untersuchung bewirkt, dass die an sich möglichen verschiedenen Anschauungen von Dem, was ethische Wahrheit sei (S. 3. 29), in der geschichtlichen Entwicklung der philosophischen Ethik wirklich zu Tage treten und sich zu Theorien von eigenartiger, oft sehr entgegengesetzter Richtung, ausbilden. Im Wesen der freien Untersuchung liegt es ja, dass ein Gegenstand von allen Gesichtspuncten aus betrachtet wird, welche er der denkenden Auffassung darbietet, und ebenso bringt das Wesen der philosophischen Untersuchung es mit sich, dass die an sich möglichen verschiedenen Anschauungen in Folge der systematischen Begründung, welche die Philosophie ihren Lehren zu geben sucht, innerhalb ihrer auftreten mit möglichster Bestimmtheit und daher auch, wo sie von einander abweichen oder einander bekämpfen, mit aller Schärfe des bewussten Unterschiedes und Gegensatzes.

Verschiedene und entgegengesetzte Richtungen treten innerhalb der philosophischen Ethik hauptsächlich auf in Betreff der Auffassung des Lebenszwecks oder der Lebensaufgabe des Menschen. Es kommen hier einander gegenüber zu stehen einerseits Betonung der »reellen Zwecke« (S. 29) oder Realismus, welcher, je nachdem er Einzelnes aus ihnen herausgreift, als Na-

turalismus, Materialismus, Sensualismus, Hedonismus (Behauptung der Lust als Lebenszwecks), Utilismus, Eudämonismus (Philosophie des Wols) auftreten kann, andererseits Betonung der ideellen Zwecke (S. 32) oder Idealismus, welcher haben kann die Gestalt des Intellectualismus (S. 33), die des Spiritualismus (der Unterordnung oder der völligen Abweisung der Naturzwecke, mit welcher letztern die natur- und weltflüchtige dualistisch ascetische Ethik entsteht) und die der Moral der Menschenwürde. Auch vermittelnde Tendenzen machen sich geltend; damit ergeben sich die Systeme des ethischen Universalismus (wenn man will »Idealrealismus«). Allen diesen Tendenzen zusammen steht gegenüber der Pessimismus, der die wirkliche Erreichbarkeit befriedigender Zwecke und Ziele im Leben leugnet. Ferner können einander gegenüber zu stehen kommen einerseits Individualismus oder die Lehre, dass Jeder nur nach seinen persönlichen Zwecken zu fragen und zu streben habe, eine Lehre, welche bis zum reinen Egoismus sich zuspitzen kann, andererseits die Lehre, dass das Individuum dem Ganzen, welchem es angehört, schlechthin sich unterzuordnen und zu dienen habe; vermittelnde Tendenzen fehlen auch hier nicht, wie z. B. die Lehre, dass die Beförderung eigenen und fremden Wols zugleich Aufgabe sei. In Betreff des Sittengesetzes ergeben sich gleichfalls Unterschiede und Gegensätze: es gibt Systeme, welche nur vom Begriff des Lebenszwecks ausgehen, das Sittengesetz aber bei Seite lassen, sowie solche, welche nur dieses zur Grundlage der Ethik machen, endlich solche, welche Beides vereinigen. Das Sittengesetz kann bis zum Rigorismus und abstracten Purismus geschärft, es kann aber auch bezweifelt und geleugnet oder wenigstens im Interesse der subjectiven Freiheit seiner stricten Bestimmtheit entkleidet, zur Laxheit, welche dem Begehren möglichst breiten Spielraum lässt, abgeschwächt werden, womit sich ergeben die Theorien des Skepticismus, des Nihilismus, des Indifferentismus, Libertinismus, Latitudinarismus (vgl. S. 81). Mannigfaltige Mischungen und Combinationen aller dieser Standpuncte sind gleichfalls möglich und sind daher auch geschichtlich aufgetreten.

Verschiedene und entgegengesetzte Richtungen treten ferner auf in Betreff der Begründung der sittlichen Principien. Alle

philosophischen Theorien sind darin einig, diese Principien nicht als gegebene Gesetze, Gebote, Sitten u. s. f. stehen zu lassen, sondern sie aus dem Wesen des Menschen abzuleiten (S. 8). Aber auch hier gibt es Unterschiede. Wir treffen Versuche an, die Ethik nicht blos aus dem Wesen des Menschen für sich allein, sondern zugleich höher hinauf aus dem des Universums, von welchem der Mensch nur ein Theil ist, zu deduciren oder ihr eine speculativ kosmische Grundlage zu geben; auch eine theologische Deduction kann mit der anthropologischen verbunden werden, und diese selbst kann verschiedene Wege gehen, indem man entweder auf die ganze Natur des Menschen oder auf einzelne Seiten derselben, auf Willen, Gefühl, Intelligenz, zurückgeht. Zugleich gehen diese Versuche meistens Hand in Hand mit dem Streben, die Erkenntniss des Sittlichen der freien Einsicht des Menschen zu vindiciren, d. h. sie der Auctorität gegenüber immanent oder autonomisch zu fassen; gerade dieses Streben ist in der Geschichte der philosophischen Ethik ein sehr wichtiges Moment. Alles Ethische, alles rechtliche und staatliche Gesetz tritt zunächst auf in Gestalt der Auctorität und damit der »Heteronomie«, d. h. eines nicht vom Menschen selbst erkannten, sondern von aussen her an ihn kommenden, etwas Anderes als er selbst von Natur will fordernden Gebotes, z. B. als Gebot der Sitte, als nationales Herkommen, als Gehorsam verlangendes Staats-, als transscendentes Religionsgesetz; keine Menschengesellschaft kann entstehen und Bestand haben ohne gewisse sittliche Ordnungen; ubi homines sunt, modi sunt (esse debent); Familien und Stämme, Staatengründer und Religionsstifter führten daher seit unvordenklicher Zeit solche Ordnungen ein, welchen man gehorchte und glaubte, weil man sie bedurfte oder auch weil man sie als heilsam und gut empfand; so wurden diese Ordnungen positives Gesetz, hoch und heilig gehaltenes Herkommen, nach dessen Berechtigung man Jahrhunderte, Jahrtausende lang nicht fragte, ja gar nicht einmal fragen durfte. Im Verlauf weiterer Culturentwicklung aber erwacht da und dort das freie Selbstbewusstsein, das selbstständige Denken, und da wird nun die Frage erhoben, wie es sich mit Diesem und Jenem, was bisher Geltung hatte, in Wahrheit verhalte, ob Dieses und Jenes, was Gesetz und Herkommen ist, es auch mit Recht sei, oder wo

wenigstens die Gründe dafür liegen, dass man es anerkennen und befolgen soll. Da die philosophische Ethik nichts Anderes als eben dieses freie Denken ist, so trat in ihrer Geschichte oft der Fall ein, dass sie gegen die Auctorität des positiven Gesetzes und Herkommens sich auflehnte, dass sie die Heteronomie in Autonomie, das früher transscendente Gebot in selbstbegriffene Wahrheit umzuwandeln suchte.

Mit ganz besonderer Bedeutung tritt endlich in der Geschichte der philosophischen Ethik auf der Unterschied zwischen subjectiv eudämonistischer und objectiv gesetzlicher Begründung der Verpflichtung des Menschen zum Thun des Guten. Die erstere leitet alles »sittliche« Handeln ab aus dem Bedürfniss des Menschen nach seinem eigenen persönlichen Wolsein oder seiner Glückseligkeit, und sie deducirt daher das »sittliche« Handeln damit, dass sie nachzuweisen sucht, dasselbe sei zur Glückseligkeit nöthig und nützlich. Die zweite begründe das sittliche Handeln damit, dass sie zu beweisen strebt, aus dem Wesen des Menschen ergebe sich dieses Handeln mit innerer Nothwendigkeit auch ganz abgesehen von seinen persönlichen Interessen und je nach Umständen unter völliger Abweisung derselben; sie will beweisen, dass der Mensch so und nicht anders handeln muss, wenn er ganz Mensch sein, wenn er insbesondere Anspruch auf Werth seiner selbst, auf Achtung, auf Berechtigung da und glückselig zu sein haben will. Die subjectiv eudämonistische Begründung sagt: thue »Gutes«, damit es Dir gut werde, damit Du es gut bekommest und habest, die Sittlichkeit ist ein Gut für Dich, weil sie zu diesem deinem Zweck des Wolseins beiträgt (S. 73); die objectiv gesetzliche Begründung sagt: thue Gutes, damit Du gut seiest, damit durch Dich nur Gutes und so viel Gutes, als Du vermagst, geschehe (vgl. S. 40 f. S. 47 ff.). Die subjectiv eudämonistische Begründung der Sittlichkeit ist vom Eudämonismus der sittlichen Weltanschauung oder Tendenz (S. 109) sehr zu unterscheiden. Die sittliche Tendenz einer Lehre kann rein sein von aller Einseitigkeit, sie kann universell, sie kann geradezu vollkommen sein, und doch kann ihre Begründung den eudämonistischen Weg einschlagen, sei's im Leben (»thue Das, damit Du glücklich, selig werdest«) oder in der Wissenschaft (Sokrates, Plato u. A.). Das »Warum« der sittlichen Verpflichtung ist nicht ganz leicht zu finden; der

Gedanke an die Glückseligkeit aber, der scheint eine Handhabe dazu sehr naheliegend und einleuchtend darzubieten. Denn die Glückseligkeit ist von Natur so unbedingt Gegenstand des Begehrens des Menschen, dass, wenn man beweist, Sittlichkeit sei erforderlich zur Glückseligkeit, die Nothwendigkeit des Strebens nach Sittlichkeit gleichfalls unbedingt erwiesen scheint. Dazu kommt ferner, dass Glückseligkeit wirklich sittliche Lebensaufgabe oder Theil desjenigen Guten ist, wonach man streben soll (S. 18—36. 52 ff.), und nicht minder auch Diess, dass nur der sittliche Mensch wirklich glücklich oder dass Sittlichkeit die Bedingung der Glückseligkeit und der einzig sichere Weg zu ihr ist (S. 55). In Wahrheit freilich ist es nicht richtig, blos die eigene Glückseligkeit zum Grund des sittlichen Handelns zu machen. *Einerseits*: macht man die Glückseligkeit zum einzigen Motiv alles Thuns blos deswegen, weil man sie von Natur begehrt, so ist man innerlich vollkommen gleichgiltig gegen Alles, was nicht unmittelbar zu ihr gehört, ein »sittliches« Handeln, eine »Verpflichtung« zum Guten gibt es da nicht, alles Handeln ist blos Mittel, blosse Berechnung für den Zweck des Wolseins; ja es würde in diesem Falle folgen, dass, wenn man gewiss wüsste, dass auch durch ein unsittliches Handeln einmal etwas Glücklichmachendes erreicht werden könne, man sich dann nichts daraus zu machen hätte, unsittlich vorzugehen, und ebenso, dass man seine persönliche Glückseligkeit in Allem suchen dürfte, was einem beliebt, nach Laune, Begehr und individueller Neigung. *Andererseits*: strebt man nach Glückseligkeit deswegen, weil ihr Erstreben eine im Wesen des Menschen nothwendig liegende und somit objectiv berechtigte Lebensaufgabe, ja geradezu Pflicht sei, so muss man auch andere im Wesen des Menschen liegende Aufgaben und Pflichten anerkennen und erfüllen und kann daher die Glückseligkeit nur als Theil-, nicht als Gesammtzweck und als alleinigen Grund alles Handelns betrachten wollen. *Endlich*: wenn Sittlichkeit »Bedingung« der Glückseligkeit ist, so ist sie damit nicht blos »Mittel« zu ihr; sie kann Selbstzweck und doch zugleich für die Glückseligkeit unentbehrlich sein.

Eine ganz nur auf freier philosophischer Wissenschaft (S. 108) beruhende Ethik hat sich entwickelt im *classischen Alterthum* und in der *Neuzeit* nach dem Ablauf des Mittelalters. Mit diesen beiden Epochen hat es unsere Darstellung zu thun, obwohl sie da, wo die Entwicklung der philosophischen Ethik in wesentlichem Zusammenhange mit der religiösen steht, auf die letztere Rücksicht nehmen wird.

Die philosophische Ethik des classischen Alterthums hat innerhalb der Gesammtgeschichte der Ethik eine gedoppelte Stellung. Sie ist 1) in wissenschaftlicher Beziehung *grundlegend* gewesen; sie hat Moral, Staats- und Rechtsphilosophie geschaffen, sie hat insbesondere innerhalb der erstern die Frage nach den höchsten und letzten Zwecken des Lebens allseitig untersucht, sie hat alle an sich möglichen Hauptauffassungen des τέλος τοῦ βίου im Wesentlichen bereits angegeben. Ebenso hat sie 2), was ihren Gehalt angeht, eine für alle Zeit bleibende Bedeutung durch die *ideale Richtung*, welche ein wesentliches Merkmal an ihr ist. Sie weist den Menschen darauf an, mit aller Kraft zu streben nach einer möglichst vollendeten Gestaltung des Lebens, nach einer möglichst vollendeten Ausbildung ebensosehr der Persönlichkeit selbst, wie ihres äussern Daseins (der »Glückseligkeit«) und der die Einzelnen in sich umschliessenden politischen Gemeinschaft. Freilich aber ist dieser Idealismus der Lebensauffassung noch behaftet mit einem *naturalistischen* Element. Das höchste Ziel ist hier Vollkommenheit des Individuums durch möglichst hohe Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte, Vollkommenheit des äussern Zustandes oder volle Glückseligkeit und eine dem entsprechende Gestaltung des Gesammtlebens; dagegen fehlt die Erkenntniss der Wahrheit, dass das Alleroberste nicht diese Vollkommenheit der Persönlichkeit und ihres Wols ist, sondern die unbedingte Angemessenheit der Gesinnung und Handlungsweise an das sittliche Gesetz; in Folge hievon ist die antike Ethik zu voller Geistigkeit der Anschauung der Bestimmung des Menschen nicht gelangt, und sie hat ihres Idealismus ungeachtet das Sittliche sowol im Privat- als im öffentlichen Leben an vielen wesentlichen Puncten weder vollständig noch rein genug aufgefasst.

Eine andere, diese Mängel aufhebende Richtung der Moral und damit der gesammten Ethik wurde gegründet durch das Christenthum. Ausgehend von der israelitischen Religion, welche zuerst und allein einen wahren Begriff des Sittengesetzes gegeben und dieses allem Andern vorangestellt hatte, erklärte das Christenthum für das Eine und Nothwendige das unbedingte Streben nach reiner Moralität in Gesinnung und Thun, es verlangte die schlechthinige Erhebung des Geistes über die niedern natürlichen Begehrungen, die entschiedene Losreissung von aller Sinnlichkeit und Selbstsucht; kurz es setzte an die Stelle des von der antiken Ethik noch nicht überwundenen Naturalismus den Spiritualismus. Dieser Spiritualismus wurde nun aber gleich von den ersten Jahrhunderten an und von da durch das ganze Mittelalter hindurch vorzugsweise in strengem Gegensatz gegen alles Natürliche und gegen das Interesse an demselben, als dualistisch weltflüchtige Zurückziehung des Geistes vom Wirklichen aufgefasst und zugleich das Ethische überhaupt noch zurückgestellt hinter dem religiös Kirchlichen. Im Gegensatz hiezu nun brach sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert in Europa, im Leben, in der Philosophie, in der Religion selbst, eine neue, dem Antiken jedoch sich wieder vielfach nähernde Richtung Bahn. Das Reale trat wieder in seine Rechte ein; man erkannte, zur Aufgabe des Menschen gehöre die Bethätigung der guten Gesinnung und der Kräfte zum Handeln an und in der gesammten ihm gegebenen Wirklichkeit; man fühlte und machte geltend, der Geist sei dazu da, in Versöhnung und Harmonie mit der Welt zu leben und die Welt selbst sittlich zu gestalten, statt sich von ihr zurückzuziehen. Es war nun hiebei freilich natürlich, dass diese realistische Opposition des modernen Geistes gegen einen einseitigen Spiritualismus vielfach geradehin zu naturalistischen, ja materialistischen Extremen führte; aber diese traten nur vereinzelt auf, und sie wurden wieder überwunden und zurückgedrängt; die Richtung der modernen Philosophie ward mehr und mehr die, das christliche Princip des Spiritualismus und den sämmtliche Naturzwecke anerkennenden Realismus zur Einheit und Einhelligkeit unter sich zu bringen oder wahre, ächte Universalität der sittlichen Weltanschauung zu erstreben. Die realistische Richtung der modernen Zeit hatte dann zudem den grossen Vortheil für die Entwicklung der

Ethik, dass die Wissenschaft sich mehr und mehr auch den Gebieten des Rechts, des Staates, der Gesellschaft überhaupt zuwendete und alle diese Gebiete weit gründlicher und umfassender, als es früher je geschehen war, behandelte, so dass erst jetzt eine wahrhafte Philosophie der menschlichen Dinge, der gesammten Menschheitsinteressen und Menschheitsideale, geschaffen wurde.

Die philosophische Ethik des classischen Alterthums.

Die philosophische Ethik
des classischen Alterthums

Die philosophische Ethik des classischen Alterthums ist im Wesentlichen das Werk des *griechischen* Geistes. Sie kann ebendeswegen nicht ohne vorausgehende Reflexion auf diesen dargestellt werden. Die griechische Philosophie entstand aus nichts Anderem, als daraus, dass in Hellas das Denken in voller Freiheit (S. 108) die Erforschung der Natur der Dinge und die Untersuchung der über dieselbe früher herrschenden Vorstellungen unternahm und stets weiter fortsetzte; aber eine reine und absolute Freiheit gibt es nicht: ein Unbewusstes, sei es der Charakter der Nation, oder der der Zeit, welcher diese oder jene Individuen angehören, wirkt zu Gefühl und Anschauungsweise der letztern stets mit, und so haben auch die Lehren der griechischen Philosophen ihre Grundlage gehabt an dem Charakter ihrer Nation, sowie an den Veränderungen, welche das griechische Nationalleben durchlief. Die griechische Philosophie selbst hat ihren nationalen Ursprung nie ganz verleugnet, sie hat auf den sittlichen Anschauungen des griechischen Volksgeistes stets fortgebaut; sie nahm zwar ihren principiellen Ausgangspunkt nicht in diesen, sondern auf dem allgemeineren Boden der Welt- und Menschheitsbetrachtung, aber sie gieng mit diesem ihrem Streben, dem Sittlichen eine aus dem Wesen der Welt und der Menschheit geschöpfte tiefere und universellere Begründung zu geben, zunächst blos darauf aus, die vorgefundene Sittlichkeit zu begreifen, sie gegen destructive Tendenzen zu vertheidigen, sie zu vervollständigen und in Einzelnem weiter zu führen. Auch später, wo sie gegen das Bestehende skeptisch auftritt, und wo sie die Moral von Mängeln zu reinigen und in höherer Weise umzubilden sucht, auch da sind es immer die national hellenischen Vorstellungen von Tugend, Glückseligkeit u. s. w., auf deren Bekämpfung oder Vervollkommnung ihre Absicht gerichtet ist. Sofern mithin die sittlichen Grundbegriffe der griechischen Philosophie in sie aus dem Nationalleben übergegangen sind, und sofern auch da, wo die Philosophie gegen das

national Hergebrachte polemisch verfährt und Neues aufstellt, es nöthig ist, zu wissen, um was es sich bei diesem Vorgehen handelte, muss man das sittliche Princip des Griechenthums selbst in Betracht ziehen, ehe man zu der aus ihm entsprungenen Philosophie des Sittlichen sich wendet.

Das sittliche Princip des Griechenthums.

Was uns am griechischen Volke vor Allem als charakteristischer Grundzug ins Auge fällt, ist diess, dass es war das Volk der Freiheit, der freien Individualität. Gegenüber den meisten andern Nationen der Vorzeit, namentlich denen des semitischen Orients, sind die Hellenen es gewesen, bei welchen der Menschheit die Idee der Freiheit ganz und voll aufgieng. Freie Männer wollten die Hellenen sein, nicht Sclaven wie die Barbaren; auf Freiheit gründeten sie insbesondere ihr Staatsleben: der Staat ist bei ihnen ein Zusammenstehen der einzelnen Glieder des Volkes zu einem Gemeinwesen, dessen Bestand nicht auf irgend welcher äussern zwingenden Gewalt, sondern auf dem innern und darum freien Bande der Stammverwandtschaft der Individuen beruht; er ist ihnen ein Gemeinwesen, das keinen andern Zweck hat als den eines freien Zusammenlebens im heimathlichen Lande, ein Gemeinwesen, dessen Bürger sich selbst Recht und Gesetz geben und ihre Angelegenheiten selbst berathen und verwalten. Die von Alters her überkommenen patriarchalisch monarchistischen Staatsformen verschwinden mehr und mehr, oder werden sie in freiere Gestaltungen des Verfassungslebens mithereingezogen und ihnen untergeordnet; kommt es auch vielfach und lange nicht zu einer selbstständigen Mitwirkung aller Bürger, sondern nur erst einzelner bevorrechteter Classen derselben am Staatsleben, so sind doch auch diese »Oligarchien« und »Aristokratien« bereits freie (republicanische) Verfassungen gewesen, und gerade in den bedeutendsten hellenischen Städten und Staaten ward bekanntlich allmälig das Streben des Volks, des »Demos«, nach voller, ja geradezu schlechthin unbeschränkter Freiheit ein so durchgreifendes, wie es kaum auf irgend einem andern Gebiete der Weltgeschichte sich wiederfindet.

Damit allein ist aber das Wesen das Griechenthums noch

keineswegs erschöpft. Der Grieche begnügt sich nicht, wie andere immerhin ehrenwerthe, aber aus sich selbst nicht recht herauskommende, in Bezug auf Cultur unproductiv bleibende alteuropäische »Indogermanen« (z. B. unsre eigenen Vorfahren), mit einer negativen, starren, unfruchtbaren Freiheit, welche nichts will als eben dieses »Freisein«; die Griechen haben mehr geleistet, sie haben nicht blos den Gedanken der bürgerlichen Freiheit in die Welt eingeführt, sondern auf der Grundlage derselben den der Erhebung der natürlichen Anlagen und Kräfte des Menschen zu der ganzen Höhe schöner Vollendung, welcher sie fähig sind; dem Hellenenthum ist die Ahnung und Erkenntniss von Dem aufgegangen, was der Mensch zu sein und zu werden, was er zu thun und zu vollbringen, welche Fülle des Bedeutenden und Tüchtigen seine Individualität in sich zu vereinigen vermag. Es gibt szs. zweierlei Anschauungen vom Menschen, eine empirische und eine ideale. Jene blickt über Das nicht hinaus, was der Mensch durch Zufall und durch zufällige Umstände und Verhältnisse ist, mag es sein, wie es will, mag es auch unbedeutend und gering, roh, knechtisch und barbarisch sein; die andere aber entdeckt, wozu der Mensch befähigt, wieviel ihm gegeben ist, zu welcher Vollkommenheit er die Begabung in sich trägt (S. 30), und eben so will sie den Menschen haben und thut daher Alles dafür, dass er also werde. Diese ideale Anschauung vom Menschen brach bei den Griechen hervor; Das ist das Auszeichnende des griechischen Volkes in der Weltgeschichte; Das hat bei ihm Alles, auch seine ethische Weltanschauung vorzugsweise bestimmt und sie zu einer so ausserordentlich fruchtbaren gemacht. Was der Mensch soll, haben die Griechen noch nicht rein und vollständig gefunden, wol aber, was er kann, was zu sein und was zu leisten ihm gut ansteht und geziemt. Die Griechen, hat man gesagt, »waren ein ästhetisches Volk, die Römer ein sittliches«; diess ist ganz wahr in dem Sinn, dass die Griechen wie sonst so auch im ethischen Gebiet die möglichst schöne Gestaltung des Menschlichen als das Höchste empfanden und erstrebten, während die Römer in allerdings ernsterer Weise das praktisch Nothwendige und Nützliche zum Zielpunct ihres ganzen Denkens und Wollens gemacht haben.

Das hellenische Streben nach freier und in der Freiheit schöner Gestaltung der menschlichen Dinge schliesst aber noch ein

weiteres Moment in sich: der Grieche will ein schönes Dasein auch in dem Sinne, dass ihm das Leben etwas Rechtes gewähre; er will nicht dahingehen in knechtisch ärmlicher Niedrigkeit und Unbedeutenheit, sondern er will sich zu einer Höhe der Existenz erheben, welche dem Selbstgefühl des Menschen volle Genüge schaffen kann, er will nicht schmachten in kümmerlicher, trauriger Nothdürftigkeit, sondern er will des Daseins froh werden, er ist ganz und gar nicht gleichgiltig gegen Glanz und Grossartigkeit und gegen eine in aller Weise ausgebildete Annehmlichkeit des Lebens, er weiss das Leben zu verschönern und setzt seine Kunst und Kraft daran, es wirklich zu thun. Sofern es sich in der Ethik nicht blos um die Tüchtigkeit des Menschen, sondern auch um eine seinen Bedürfnissen volle Befriedigung bereitende Gestaltung seines äussern Zustandes, seines Wols u. s. w., handelt, insofern ist auch nach dieser Seite die hellenische Weltanschauung von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen, obwol gleich hier darauf hingewiesen werden muss, dass das Streben nach dem Vollbesitz der höchsten äusseren Lebensgüter bei diesem Volke gerade so etwas Gefährliches, ja Verhängnissvolles in sich schloss, wie es mit der endlich völlig zügellos werdenden Sucht desselben nach unbeschränkter Freiheit bekanntlich der Fall gewesen ist.

Fragen wir nun nach, in welcher Art und Weise das Griechenthum selbst in noch nicht wissenschaftlicher, sondern noch volksthümlicher Weise sich ausgesprochen hat über seine sittliche Weltanschauung, so ist hier voraus daran zu erinnern, dass die populär ethische Reflexion über Das, was Zweck des Lebens sei, sich sehr natürlich überall zunächst an den Begriff des Wols oder an die Frage hält, worin ein glückliches Leben bestehe (S. 19. 112). So ist es auch bei den Griechen, aber doch gleich in specifisch eigenthümlicher, dieses Volk von andern unterscheidender Weise. Das oberste Gut, auf welches alle Wünsche und Bestrebungen des Menschen gehen, ist dem Griechen überall, in Religion, Litteratur und Praxis, Dasjenige, was er εὐδαιμονία[1]) nennt, d. h. Glück-

1) Heinze, der Eudämonismus der griechischen Philosophie. I. 1883, Cap. 1. f. Ein vollständiges, auch in Religion und Philosophie hinüber greifen-

seligkeit des Lebens im vollen Sinne des Worts, Haben alles Desjenigen, was das Leben zu einem in sich vollendeten, keinen Mangel und keine Störung an sich tragenden machen kann. Sie ist das Ideal des Griechen, dessen absoluten durch nichts beeinträchtigten Besitz er daher namentlich seinen Göttern als das Hauptmerkmal ihrer hohen Natur und Stellung beilegt; die εὐδαίμονες, μάκαρες, die Glücklichen, die Seligen ist ihr oberster Name. Was ist nun aber diese εὐδαιμονία theils bei übermenschlichen Wesen theils insbesondere beim Menschen? Sie ist keineswegs ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise die äussere passive Glückseligkeit eines blossen Wolergehens oder Geniessens; vielmehr wird vom Griechenthum die Glückseligkeit vor Allem gefasst als etwas Persönliches, dem Subject selbst Inhärirendes. Wie hier die Subjectivität sich erhebt zum Bewusstsein ihrer vollen Freiheit und Berechtigung und daher zum Begehren eines ihr volle Genüge gewährenden Daseins, so sucht sie diese Vollgenüge in erster Linie darin, dass es ihr selbst an nichts fehle, was für die Persönlichkeit des Menschen Werth haben, was sie kräftigen und heben, was ihr Auszeichnung und Bedeutung verleihen kann. Das Erste, was zur Glückseligkeit gehört, ist dem Griechen der Besitz von Eigenschaften, welche der Person des Menschen wol anstehen und zu ihrer Vollkommenheit beitragen, der Besitz voll zureichender Kraft und Tüchtigkeit zu allen Unternehmungen und Zwecken des Lebens oder der »ἀρετή« (nicht schon im moralischen, sondern im natürlichen Sinn, in welchem sie z. B. als von der Gottheit den Heroen verliehene Eigenschaft ausgesprochen wird), überhaupt der Besitz einer glücklichen leiblichen und geistigen Begabung, welche es dem Menschen möglich macht, etwas Rechtes zu sein und sich als etwas Rechtes zu fühlen; und zwar wird in dieser Beziehung das Körperliche, die glückliche Ausstattung der äussern Persönlichkeit des Menschen, die Stärke, die Gewandtheit und die Schönheit der Gestalt kaum geringer, ja oft noch mehr geschätzt, als die glückliche Geistesbegabung, da auch jene schon dazu dient, dem Individuum Selbstvertrauen und ein Gefühl seiner hervorstechenden Bedeutung zu geben. Weiter

des System der nationalen hellenischen Moral gibt das umfassende Werk: Die Ethik der alten Griechen, dargestellt von Leopold Schmidt. 2 Bde. 1882.

gehört sodann zum Vollbesitz der Glückseligkeit im Sinn des hellenischen Alterthums diess, dass das Individuum diese Eigenschaften nicht blos habe, sondern durch dieselben auch wirklich Das erreiche, was sich durch sie erreichen lässt. Und zwar ist auch hier wiederum diess das Erste, dass das Individuum durch seine Tüchtigkeit und seine sonstige Begabung zur Anerkennung, ja Bewunderung und Lobpreisung seiner selbst gelange und daraus das erhebende Gefühl des Werthes und der Auszeichnung seiner Persönlichkeit schöpfe [1]; nichts steht dem Griechenthum höher als Ruhm, Ehre und Ansehen; es opfert dem Ruhm alles Andere gerne auf, namentlich das Leben selbst, weil der Geist des Griechen so unbedingt darauf gerichtet ist, seine Persönlichkeit in dem idealen Lichte höchstmöglicher Vollendung zu erblicken, dass ihm alles Sonstige dagegen als nichts erscheint [2]. Von andern Gütern wird zur εὐδαιμονία vor Allem gerechnet die Freiheit (ἐλευθερία) und Unabhängigkeit (αὐτάρκεια), dass man nicht Andern dienen oder ihnen zur Last fallen oder bei ihnen Hilfe suchen muss, und sodann ein Kreis auch noch anderer äusserer Güter, ohne welche der Mensch selbstverständlich zu einem

1) Was Plato im Dialog Charmides pag. 157 f. (in nicht wissenschaftlichem Zusammenhang) von dem Hause dieses Jünglings sagt, es sei stets gepriesen worden als οἰκία διαφέρουσα κάλλει τε καὶ ἀρετῇ καὶ τῇ ἄλλῃ λεγομένῃ εὐδαιμονίᾳ, ist der kurze Ausdruck des Wesentlichen der griechischen Anschauung von letzterer. Pindar, isthmische Siegesgesänge 5, 11 ff.: εἴ τις ἀνθρώπων δαπάνᾳ τε χαρεὶς καὶ πόνῳ (Aufwand und Mühe freudig auf sich nehmend) πράσσει θεοδμάτους ἀρετάς (gotterbaute Tugendthaten), σύν τε οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον (holden Ruhm), ἐσχατιαῖς ἤδη πρὸς ὄλβου βάλλετ' ἄγκυραν θεότιμος ἐών (der hat den Anker geworfen an der äussersten Grenze des Glücks). Theognis, eleg. 933 ff.: παύροις ἀνθρώπων ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ· ὄλβιος, ὃς τούτων ἀμφοτέρων ἔλαχεν· πάντες μιν τιμῶσιν. Isokrates, Lobrede auf Evagoras § 17: τί γὰρ ἀπέλιπεν εὐδαιμονίας, ὃς τοιούτων μὲν προγόνων ἔτυχεν, οἵων οὐδεὶς ἄλλος (Aeakiden) —, τοσοῦτον δὲ καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ γνώμῃ τῶν ἄλλων διήνεγκεν, ὥστε — ἀθάνατον τὴν περὶ αὐτοῦ μνήμην κατέλιπε. Viele weitere Stellen über die unbedingte Hochschätzung des Ruhmes und der Ehre anzuführen, wäre unnütz, so zahlreich sie auch gegeben werden könnten. Auch im nachher Folgenden müssen wir uns auf die nothwendigsten Belege aus den griechischen Schriftstellern beschränken.

2) Isokrates Archid. §. 108 f.: μὴ πλείονος ποιούμενοι τὸ ζῆν τοῦ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις εὐδοκιμεῖν, ἐνθυμηθέντες, ὅτι κάλλιόν ἐστιν ἀντὶ θνητοῦ σώματος ἀθάνατον δόξαν ἀντικαταλλάξασθαι.

vollgenügenden Leben nicht gelangen kann: Sicherheit, kräftige Stellung, Ansehen innerhalb des Staates und was hiezu beitragen kann, wie z. B. namentlich der Besitz tüchtiger Verwandten und Freunde, desgleichen überhaupt Alles, was ins Gebiet des Nützlichen, des συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον, gehört, insbesondere Wolstand und Reichthum, sofern sie namentlich zu ehrenhaftem Auftreten Mittel bieten, ferner das ἡδύ, der Besitz und Genuss des Angenehmen, welches das Leben und zwar vorzugsweise das Leben nicht in niederdrückender, das Herz verzehrender Einsamkeit, sondern in erheiternder freundlicher Gemeinschaft des Menschen mit Angehörigen und Seinesgleichen gewähren kann [1]). Endlich rechnet sich zur Glückseligkeit natürlich auch die Bewahrung vor Unfällen und Missgeschicken, die Gesundheit, ein nicht allzu kurzes Leben, das Glück (εὐτυχία) in Dem, was der Mensch unternimmt und wünscht [2]).

Diess sind die einzelnen Güter, welche die εὐδαιμονία in sich begreift; sie alle oder doch die wichtigsten unter ihnen zu besitzen, ist das Ideal des Griechen; er will nichts vom Leben, wenn sie ihm oder den Seinigen, da er auch an diesen Ehre und Freude zu erleben wünscht [3]), fehlen oder ihm genommen werden, und die griechische Nation strebte daher diesem Ideale zu in unbedingter Begeisterung, im regsten, was die »ἀρετή« betrifft, namentlich durch die allerorten hochgehaltenen gymnastischen und musischen Uebungen und Festspiele gepflegten Wetteifer [4]) des Einen mit den

1) Homer. Il. 5, 408. Es ist bekannt, wie ausserordentlich reich die Geselligkeit der griechischen Männerwelt ausgebildet war durch die vielen Feste und Festversammlungen (πανηγύρεις), durch die Opfer und Opfermalzeiten, durch die συμπόσια mit Verwandten und Bekannten, durch die Oeffentlichkeit des ganzen Lebens, durch das regelmässige Zusammenkommen auf Strasse und Markt, in den Gymnasien, auch in politischen Verbindungen und Verhandlungen, desgleichen, wie hoch den Griechen (auch abgesehen von allen politischen Zwecken) die Freundschaft stand.

2) Κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν, Ἥδιστον δὲ πέφυχ', οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν lautete eine Inschrift am Apollotempel auf Delos (Aristoteles nikomachische Ethik, 1, 8. vgl. Theognis 255 f. Göttling, Abhandlungen aus dem Alterthum 1, 249).

3) Homer. Il. 5, 156 f. 22, 44 ff. Odyss. 4, 211. 11, 540. 14, 206. Sophokles Antigone 1164.

4) Der Wettkampf und Wettstreit, ἀγών, hat die Hellenen zu Dem ge-

Andern, und auch sonst mit einer Ausdauer, Beharrlichkeit und Kraft, welche des Preises wirklich würdig war und den Hellenen mit Recht den Ehrenplatz des höchststrebenden, heroischsten, unternehmendsten aller Völker in der Geschichte gesichert hat. Es gilt in der griechischen Anschauung geradezu als eine zwar nicht rechtlich zu fordernde, aber Jedem zuzumuthende Pflicht des freien Mannes, diejenigen Bestandtheile der εὐδαιμονία, welche man mit Erfolg selber erstreben kann, d. h. die ἀρετή des Körpers und des Geistes, welche durch Uebung (ἄσκησις) und Bildung (παιδεία) sich gewinnen lässt, und die durch sie zu erringende Ehre und Ruhmwürdigkeit sich wirklich anzueignen mit aller Anstrengung und Selbstüberwindung: die ἀρετή ist Das, was dem Menschen wol ansteht, oder sie ist das καλόν; gegen das καλόν aber gleichgiltig sein ist »sclavisch«, ist schmähliche Gleichgiltigkeit des Mannes, der Besseres vermöchte, gegen die eigene Ehre und somit zuwider der Pflicht gegen sich selbst; der Mensch soll danach streben, καλὸς καὶ ἀγαθός zu sein in Allem, Das ist im Griechenthum eine selbstverständliche Forderung, welche Geist und Sitte der Nation an Jeden stellt [1]).

Mit dieser Auffassung des höchsten Gutes scheint nun aber das Griechenthum zu einer Hochhaltung der Persönlichkeit und ihres Werths und allseitigen Wolseins vorgegangen zu sein, welche den Menschen darauf anweist, aus sich Alles, was er kann, zu machen, sich selbst Alles, was er vermag, anzueignen, darunter zwar vorzugsweise alles Schöne und Grosse, was sich anstreben, aber daneben auch alles Nützliche und Angenehme, was sich erwerben und geniessen lässt, oder es scheint, es sei eine absolute Berechtigung des Individuums für das Wahre erklärt, von welcher es fraglich sei, ob mit ihr auch eine Beschränkung des Einzelwillens durch ein allgemeines Gesetz und eine Unterordnung desselben unter ein

macht, was sie in aller und jeder Tüchtigkeit und Kunst waren. Eine gute Uebersicht gibt Schmidt, 1, 190 ff.

1) Bezeichnende Stelle Xenophon Hiero 7, 3: καί μοι δοκεῖ τούτῳ διαφέρειν ἀνὴρ τῶν ἄλλων ζώων, τῷ τιμῆς ὀρέγεσθαι· ἐπεὶ σιτίοις γε καὶ ποτοῖς καὶ ὕπνοις καὶ ἀφροδισίοις πάντα ὁμοίως ἥδεσθαι ἔοικε τὰ ζῶα· ἡ δὲ φιλοτιμία οὔτ' ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἐμφύεται οὔτ' ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις· οἷς δ' ἂν ἐμφυῇ τιμῆς τε καὶ ἐπαίνου ἔρως, οὗτοί εἰσιν ἤδη οἱ πλεῖστον μὲν βοσκημάτων διαφέροντες, ἄνδρες δὲ καὶ οὐκέτι ἄνθρωποι νομιζόμενοι.

grösseres Ganzes zusammenbestehen könne. In der That ist der Gedanke der absoluten Berechtigung des Individuums von Anfang an im Wesen des Griechenthums mitenthalten; das ist ja eben das Griechenthum, dass es den Gedanken der Freiheit des Einzelnen erfasst hat; im weitern Verlauf der griechischen Geschichte hat sich jene Berechtigung stets entschiedener geltend gemacht, und es hat da weder im Staatsleben noch in der Wissenschaft an Richtungen gefehlt, welche sie zum einzig massgebenden Princip zu erheben suchten. Allein das ursprünglich Griechische ist dessungeachtet nicht ein schlechthiniges und ausschliessliches Recht des Einzelwillens gewesen; vielmehr gehörte ursprünglich gerade auch das Gegentheil hievon zum Wesen der griechischen Anschauungsweise. Gerade je freier der Mensch hier war und sich fühlte, je grösser das Streben des Menschen war nach umfassendstem Besitz aller Lebensgüter, desto bestimmter entwickelte sich bei den Griechen vermöge der Klarheit und Besonnenheit des Geistes, welche zu der Anlage dieses Volkes stets auch mitgehörte, das Bewusstsein von zwei Dingen: 1) das Bewusstsein davon, dass der Einzelne doch nicht schlechthin frei ist, sondern abhängig vom Ganzen der Welt ausser ihm, und 2) das Bewusstsein, dass er nicht schlechthin frei sein wollen, nicht sich allein Alles aneignen und nicht gegen Andere sich Alles erlauben dürfe, was er etwa wollte und könnte.

Was den ersten Punct betrifft, so ist nirgends mehr als bei diesem Volke der Freiheit, das die Hellenen waren, in aller Lebendigkeit und Schärfe empfunden worden die Abhängigkeit des Menschen und seines Daseins und Wolergehens von der Natur und der Gottheit, von dem Gang der Dinge oder dem Schicksal (δαίμων, μοῖρα, ἀνάγκη, εἱμαρμένη, πεπρωμένη); kein Volk hat mehr gekannt und gefühlt die Ungewissheit und Vergänglichkeit alles Menschenwols und Menschenglücks, die Beschränktheit menschlicher Kraft, ihre Unfähigkeit alles Gewollte wirklich zu erlangen und festzuhalten, kurz die Endlichkeit des Einzelnen gegenüber vom grossen Ganzen der Welt, das ihn beherrschend umschliesst. Und damit beginnen nun sofort Anforderungen, welche die Unterordnung des eigenen Willens unter das Ganze des Daseins betreffen, und welche an das Individuum ebenso entschieden gestellt werden, als es ihm erlaubt und zur Ehre gerechnet wird, nach

Hohem zu streben. Diese Forderungen sind folgende. Das Glückseligkeitstörende, das Unangenehme, Harte, Bittere und Herbe, das von aussen an den Menschen kommt, soll er allerdings γενναίως (Demosth. cor. §. 97) oder so ertragen, wie die ἀρετή es gebietet, d. h. mit derselben Aufbietung seiner Kraft, welche ihm sonst zur Ehre gereicht, also mit Standhaftigkeit, Ruhe (κόσμῳ Pind. Pyth. 3, 82), Männlichkeit (ἀνδρεία), welche das μόρσιμον ohne Schwäche erduldet (Eurip. Herakl. 624 f. Heraklid. 614 ff. Thukyd. 2, 64), um so mehr, als eine Beruhigung auch darin liegt, dass den Menschen nicht mehr treffen kann, als das Schicksal ihm bestimmt hat (Homer. Il. 6, 487 ff. vgl 17, 514 ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται); desgleichen soll er Schweres und Gefahrvolles, das an ihn herantritt, bestehen und wagen mit der gleichen Gesinnung, mit Muth (θάρσος) und Tapferkeit [1]). Aber er soll andererseits, wenn das Glück ihm günstig scheint, alles zu hoch gehende Begehren und Wünschen beschränken, er soll nicht anmassend und vermessen sein und vollends nicht übermüthig und empörerisch sich auflehnen gegen die Schranken der Menschheit, sondern besonnen sein und sich mässigen in seinen Gedanken und seinem Begehren und Thun; nicht Selbstüberhebung (ὕβρις), sondern Selbstbescheidung, σωφροσύνη (eigentlich »gesunder Sinn«), μετριότης, gebührt dem Menschen, und sie trägt auch wieder zu seiner Glückseligkeit bei, da er nur um so sicherer in sein eigenes Verderben rennt, je mehr er zu viel, je mehr er das Unmögliche will. Wie die hellenische Mythologie und auf ihrer Grundlage die Tragödie diese Gedanken zu mannigfaltig reicher und ergreifender Anschauung gebracht hat, ist zu bekannt, als dass hier eingehender davon zu reden wäre [2]). Ebenso bedarf es nur der ganz kurzen Erinnerung daran, dass dem grossen Ganzen und den dasselbe beherrschenden göttlichen Mächten gegenüber die εὐσέβεια, die Frömmigkeit mit Allem, was die griechische Religion zu ihr rechnet (Befragung des göttlichen Willens und Befolgung desselben, Achtsamkeit auf Vorbedeutungen u. s. f.), eine Pflicht des Menschen ist, der sein Glück bedenken will.

1) Nägelsbach, homerische Theologie S. 370 f.

2) Ueber die ὕβρις handelt besonders Lehrs, populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen, zweite Aufl. S. 52 ff.

Ganz in gleicher Weise, wie die Abhängigkeit des Menschen vom Gesammtuniversum, ist für Zweite (S. 127) nirgends mehr als bei diesem Volke der Freiheit erkannt und eingesehen worden Dasjenige, was der Einzelne dem n ä h e r n u n d e n g e r n G a n z e n schuldet, dessen Theil und Glied er ist, d. h. die Nothwendigkeit, dass der Einzelne seine Freiheit und sein Streben nach Glück beschränke durch die Achtung vor der Freiheit und dem Wol der Anderen, zu denen er gehört, und dass er seine Kraft nicht blos für sich, sondern auch für sie verwende. Damit, dass die Griechen frei sein wollten, wollten sie nicht darauf verzichten, ein fest verbundenes Gesammtleben zu haben, sie wollten Einigkeit, nicht Zwietracht, Ordnung, nicht Unordnung, Zusammenhalt, nicht Vereinzlung und Selbstigkeit; im Gegentheil: in allen hellenischen Staaten, wenn auch bei den Doriern entschiedener als anderswo, wurde in strenger Weise darauf gehalten, dass das Ganze Recht und Macht habe über das Individuum. Der Einzelne gehört nach hellenischer Anschauung schon von vorn herein keineswegs sich selbst allein an, er gehört immer auch Denen an, welche ihm das Leben, welche ihm Ernährung und Erziehung gegeben haben, welche ihm zur Seite stehen als Beschützer, Vertheidiger, Mitkämpfer gegen alle Noth und Gefahr, d. h. er gehört an seinem Hause, seinen Eltern und Geschwistern, seinen Mitbürgern, seiner Stadt, seinem Volke [1]); allen diesen ihm unmittelbar Verbundenen ist er sich selbst schuldig. Nur Das ist recht, dass er sie nicht verletzt, sondern sie achtet und ehrt, sie nicht verlässt, sondern ihnen beisteht in Allem und mit Allem, was er hat und kann; der Einzelne ist zur Glückseligkeit nur berechtigt, wenn er der Allgemeinheit, deren Glied er von Natur ist, sich unterordnet und zu Diensten stellt. Oder: neben dem καλόν im Sinne des Strebens nach hohen und rühmlichen Dingen, sowie neben dem ὠφέλιμον und ἡδύ, gibt es noch ein Anderes, das δίκαιον, das Gerechte, und das καλόν im höheren Sinne des sittlich Edeln und Schönen, des Einstehens und Wirkens des Individuums für das Allgemeine, nicht für die eigene Person. Und nicht blos neben, sondern über jenen stehen diese beiden, insbesondere das δίκαιον; das δίκαιον

1) Demosthenes cor. §. 205: bei den alten Athenern ἡγεῖτο ἕκαστος οὐχὶ τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ μόνον γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ τῇ πατρίδι. Olynth. 3, §. 26: τὸ κοινὸν αὔξειν ἕκαστος ᾤετο δεῖν.

ist unbedingte Pflicht. Wer das δίκαιον verletzt, unterliegt dem unentfliehbaren Gebot: »wie Jeder thut, so muss er leiden« (Aeschyl. Agamemnon 1563 f. u. s.), er wird nicht geduldet von Göttern und Menschen, er verfällt so oder anders der νέμεσις, welche die im Weltall waltende Δίκη, Ἐρινύς, Ἀδράστεια sei es selber durch strafende Geschicke, die sie über ihn kommen lässt, oder durch menschliches Gesetz (νόμος) an ihm vollzieht. Die im δίκαιον und καλόν inbegriffenen speciellen sittlichen Forderungen oder besondern Tugenden sind folgende. Einmal αἰδώς, Achtung alles Daseins, welches zu der den Menschen umschliessenden und seine Geburtsstätte bildenden Welt oder Natur gehört, Heilighaltung des Lebens und Wols Anderer, insbesondere der Bluts- und Stammsverwandten. Auch über den Kreis des Bluts hinaus reicht diese Forderung der δικαιοσύνη; auch Fremden gegenüber sind Handlungen, wie Tödtung, Verstümmelung, Kreuzigung der Gefangenen, Beraubung der Leichen, Unterlassung ihrer Bestattung, Greuelthaten, welche Abscheu und Strafe nach sich ziehen; und selbst die aussermenschliche Natur darf nicht willkürlich verletzt, auch in ihre Existenz darf nicht frevelnd eingegriffen werden, es ist nicht erlaubt, τὰ φύσει πεφυκότα, Pflanzen und Thiere, grundlos zu verderben und zu misshandeln[1]). Ferner ist Pflicht Achtung vor dem Gesetz des Vaterlands (πειθαρχία νόμων, εὐνομία), Rechtlichkeit (χρηστότης, ἐπιείκεια) in Ausführung desselben, sowie in Ausübung der eigenen Befugnisse, der eigenen Gewalt und Macht, kein Missbrauch derselben gegen Wol und gegen Freiheit Anderer. Desgleichen soll die Kraft des Einzelnen nicht eigennützig wirken; er soll nicht φίλαυτος sein; er soll allerdings seine Kraft zur höchsten »gottgleichen« Vollkommenheit[2]) ausbilden, sofern er es vermag, aber er soll seine Ehre

1) Vgl. Schmidt, 2, 82—96. 100 ff. Mit Recht hebt Derselbe 1, 168 ff. die hohe Bedeutung der αἰδώς (reverentia, »heilige Scheu«) bei den Griechen hervor. Sie ist Hauptbegriff namentlich bei den Tragikern und Pindar; sie ist aber später in der philosophischen, wie auch in der religiösen Moral zurückgetreten, ja szs. vergessen, und zwar sehr mit Unrecht; es handelt sich nicht blos um Furcht und Ehrfurcht vor dem Unendlichen einer- und nicht blos darum, dass man den Nächsten »liebe, sein Wol befördere« u. s. w., andrerseits, sondern vor Allem darum, dass man Nichts antaste und verletze; Menschen und Naturdinge sind endlich, dem Verderben ausgesetzt, und darum ist es Pflicht, sie zu erhalten, zu schonen und zu schirmen.

2) S. 124 Anm. 1. Nägelsbach, nachhomerische Theologie S. 20 ff.

darin suchen, dem Volke, dem Geschlechte, das ihn erzeugte und erzog, in aller Weise zu dienen und Ehre zu machen, er soll das Bestehen desselben nicht gleichgiltig ansehen, sondern es mit Aufbietung seiner ganzen Persönlichkeit, ja mit Aufopferung derselben erhalten und befördern: die Aufopferung für das Vaterland ist einmal nur die schuldige Erstattung des Dankes für Das, was dasselbe Jedem gegeben hat [1]), sie verbürgt ihm ferner, soweit es auf ihn ankommt, das Fortbestehen seiner Heimath und damit auch das der Seinigen innerhalb derselben, und sie belohnt sich sicher durch das Fortleben im Andenken Derer, für welche sie geschah, durch die Ehre und den Ruhm, die sich an das Schönste knüpfen, was ein Mensch thun kann, an die Einsetzung des eigenen Lebens für Andere [2]). Auch sonst ist der beste Weg zu Ehre und Ruhm Wirksamkeit und Opferwilligkeit für das Ganze, in welcher Weise sie sich irgend bethätige, z. B. grossartiger Aufwand des Privatmanns (μεγαλοπρέπεια Isokrates an Demonikus §. 10. περὶ ζεύγους §. 34) für öffentliche Zwecke (Kriegsrüstungen, Gebäude, Feste, Spiele), Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) gegen die Mitbürger; Alles erhält dadurch, dass es dem Ganzen gewidmet wird, erst die wahre Berechtigung und Weihe. Sodann soll überhaupt Jeder, auch abgesehen von seinem Verhältniss zu Staat und Volk, nicht selbstisch und namentlich weder in tückischer, hinterhaltiger noch in kleinlicher, engherziger Weise selbstisch sein; Offenheit und Wahrhaftigkeit (πίστις), Wolgesinntheit (εὐγνωμοσύνη), Neidlosigkeit (Schmidt 2, 361), Freundlichkeit und Versöhnlichkeit (φιλοφροσύνη), Menschenliebe (φιλανθρωπία), Milde (πραότης), Mitleidigkeit (ἔλεος), namentlich gegen Schutzerflehende, Wolwollen gegen Fremde (φιλοξενία), Gerechtigkeit, Dankbarkeit und Grossmuth auch gegen Feinde, Freigebigkeit auch in engerem Kreise, Freundschaft, welche dem Freunde und dessen Angehörigen Alles leistet und hingibt, was sie irgend kann [4]), sind schön oder geziemen dem Manne. Endlich wird zum καλόν auch noch Weiteres gerechnet, was den Men-

1) θανὼν τροφεῖα πληρώσει χθονί Aesch. Septem c. Theb. 477. τῇ πατρίδι τὰ τροφεῖα ἀποδιδόναι Lysias Epitaph. §. 70. Isokr. Archidamus §. 108.

2) Euripides Iphig. A. 1368—1560. Phoenissae 994—1018. Nägelsbach, nachhom. Th. S. 420. Schmidt 1, 197.

3) Nägelsbach, nachhom. Th. S. 255 ff.

4) Schmidt 2, 338 f.

schen einerseits zu einem tüchtigen Mitgliede des Ganzen, dem er angehört, d. h. zu einem brauchbaren Haushalter und Bürger macht, andererseits aber ihm zugleich die Würde gibt, ohne welche er Achtung und Stellung unter den Menschen, in Familie und Staat, nicht besitzen und behaupten könnte. Und zwar vor Allem ein tüchtiges Verhalten in Bezug auf Begierden, Leidenschaften und Gemüthsbewegungen; schlecht steht dem Menschen, insbesondere dem Manne, an Zügellosigkeit, Schamlosigkeit, Weichlichkeit, Schwäche, Trägheit; Enthaltsamkeit, ἐγκράτεια, Mässigung, σωφροσύνη, allen Affecten und Gelüsten gegenüber, Sittsamkeit, κοσμιότης, Schamhaftigkeit, αἰσχύνη, Anstand, εὐσχημοσύνη, Standhaftigkeit, καρτερία, Thätigkeit, ἔργα, ohne welche er nichts ist als eine »nutzlose Last der Erde« (ἄχθος ἀρούρης Homer. Il. 18, 104. Od. 20, 379), sind seine Tugenden; und nicht minder sind Vermeidung aller Unbesonnenheit und Thorheit, Verstand, Einsicht, Wolberathenheit, Weisheit, φρόνησις, γνώμη, εὐβουλία, σοφία, Eigenschaften, nach denen man streben soll.

Die Tüchtigkeit in Allem, was zum δίκαιον und καλόν gehört, ist die ἀρετή, die Tugend, im ethischen Sinne. Sie ist wesentliche Bedingung der εὐδαιμονία (in der Bedeutung des Wolergehens). Nur wer nicht ohne Tugend ist, ist der Glückseligkeit sicher sowol von Seiten der im Weltall herrschenden sittlichen Ordnung der Dinge (S. 128. 130), als auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft, weil Tugend Schuldigkeit des Individuums gegen diese ist, und weil nur die Tugend Ehre und Ruhm, Ansehen und Achtung bewirkt, desgleichen, weil jede Tugend das Wol des Menschen und seiner Angehörigen irgendwie befördert. Dabei aber ist es keineswegs hellenische Meinung, dass Tugend blos um der Glückseligkeit willen erstrebt und geübt werden soll. Das Griechenthum hat nun eben einmal von Natur den Sinn für das Schöne, für Das, was dem Menschen wol ansteht, den Sinn für Mass, Ordnung und Sitte einer-, den für Grossheit der Gesinnung und That andererseits, und daher fehlt ihm die Anschauung nicht, dass das Schöne in allem Handeln ganz an und für sich selbst dem Entgegengesetzten vorzuziehen, dass somit das Wahre diess sei, tugendhaft zu handeln weder aus knechtischer Furcht vor Uebel und Strafe noch aus knechtischer Sucht nach irgendwelcher Belohnung. Das ist eben das eigenthümlich Hellenische, selbst

aller Ueberhebung und Willkür, selbst aller Engherzigkeit und Rücksicht auf den eigenen Vortheil abgeneigt sein, selbst Gutes dem Schlechten, Edles dem Gemeinen vorziehen; solches vollendet uneigennützige Wollen des Rechten bewunderte man an Männern, wie Aristides, wenn gleich im gewöhnlichen Leben die persönlichen Glückseligkeits- und Nützlichkeitsmotive die massgebenden praktischen Triebfedern zu sein pflegten.

Zum hellenischen Lebensideal gehört schliesslich noch ein weiteres, sehr wesentliches Moment, nämlich diess, dass es für den Griechen nichts Höheres gibt, als das Leben im Vaterland, in der Heimath, im eigenen Volke, und zwar theils an sich, theils insbesondere, sofern dasselbe zugleich ein gesetzlich wol geordnetes, ein eben nach den sittlichen Grundsätzen, welche jenes Lebensideal in sich schliesst, eingerichtetes, von ihnen beherrschtes und beseeltes Gemeinwesen ist. Ihre Ursache hat diese Anhänglichkeit des Hellenen an sein Vaterland theils in dem ganzen damaligen Stande der Entwicklung der menschlichen Dinge, in der ganzen damaligen »Weltlage«, theils in dem Wesen jenes Ideales selbst. Die Menschen waren damals streng nach Nationen geschieden; die Idee der Humanität war noch nicht entwickelt, jedes Volk strebte für sich dazusein; Sicherheit des Daseins findet daher Jeder nur innerhalb seines eigenen Volkes, ausserhalb desselben droht ihm Hilflosigkeit, Verlassenheit und Anfeindung, innerhalb desselben ist er geborgen, innerhalb desselben kann er für sein Wol sorgen, kann er Anerkennung seiner selbst, Duldung, Recht, Wirksamkeit, Ehre, Ansehen gewinnen. So ist es nun auch bei den Griechen; das Höchste ist ihnen das Leben im eigenen Volk, im eigenen Staat. Aber es ist Diess bei ihnen der Fall in noch weit höherem Grade, als bei den übrigen Nationen des Alterthums; bei keiner Nation des Alterthums, ja überhaupt bei keiner ist das Leben des Individuums im eigenen Volk und Staat so für das höchste Glück angesehen worden, wie bei den Griechen. Die Ursache hievon ist die: das hellenische Lebensideal ist an sich selbst ein solches, das der Einzelne nicht für sich allein erstreben und erreichen kann, sondern nur innerhalb seines Volkes und nur innerhalb einer ausdrücklich auf Verwirklichung jenes Ideals gerichteten staatlichen Ordnung. Es gibt ein Ideal von Glückseligkeit, welches zu seiner Verwirklichung

nicht den Staat bedarf, wie z. B. das mystisch contemplative, weltflüchtige Lebensideal des Mittelalters; aber hellenische Glückseligkeit, sowie hellenische Tugend, bedarf des Staates als der Sphäre, innerhalb welcher sie allein realisirt werden kann. Einmal, was zur Glückseligkeit, wie der Hellene sie sich denkt, gehört, das findet der Einzelne nur innerhalb des eigenen Volkes dem er von Natur durch Geburt und Bande des Bluts angehört, und zwar namentlich innerhalb des eigenen Volkes, sofern es ein gesetzlich geordnetes, hiedurch kräftiges und Jedem wolgesinntes ist, nämlich Schutz gegen äussere und innere Feinde, Sicherheit der Unabhängigkeit und Freiheit, gesicherten Bestand des Familienlebens und jeder Art von Thätigkeit, Verschönerung des Lebens durch Zusammensein mit Gleichgesinnten, durch Feste und Spiele, durch Geselligkeit und durch Freundschaft in Glück und Unglück. Anregung ferner und Gelegenheit zur Erlernung, Ausübung und Bewährung der »ἀρετή« in Frieden oder Krieg, Belohnung des Verdienstes, Aufforderung, darnach zu streben, Ehre und Ruhm zu erwerben, auch das Alles ist möglich nur in einem grösseren und wolgeordneten Ganzen, wie Volk und Staat es ist. Endlich: nur in einem wolgeordneten Gemeinwesen ist darauf zu rechnen, dass gute Sitte, gesetzliche und vaterlandsliebende Gesinnungen in die Seelen gepflanzt und von Geschlecht zu Geschlecht forterhalten werden; nur ein wolgeordnetes Gemeinwesen ist somit eine Bürgschaft für den Fortbestand der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit, des Gemeingeistes, also für den Fortbestand Desjenigen, worauf auch von der Seite der Gottheit her alles Glück beruht, es allein ist Schutzwehr gegen Verwilderung, Ruchlosigkeit und Alles, was den Zorn der Götter herabruft. Kurz: der Staat ist der Beschützer des Wols eines Jeden und der Pfleger und Beschirmer der Tugend und damit der heilsamen Ordnung des Lebens, an der Alles hängt; mit ihm steht und fällt Alles, was erforderlich ist zur Glückseligkeit und Tugend. Im Staate, in der eigenen πόλις concentrirt sich somit für den Griechen Alles; nach der Heimath verlangt es ihn, nichts Höheres gibt es für ihn, als in einer Stadt mit guten Gesetzen geboren zu sein. Je weiter das hellenische Leben vorrückte, je vollständiger es sich entwickelte, desto mehr wurden wirklich überall, wo es gelang, die Einrichtungen des Staates in dem Sinne gestaltet, dass er diess Alles übernimmt und befördert: die Auf-

rechterhaltung der Frömmigkeit und Sitte, die Erziehung zur ἀρετή, die Bildung des Körpers und des Geistes, die Belohnung und Verherrlichung des Verdienstes [1]), die Sorge für Theilnahme Aller an allem Schönen, was das Leben erheitert, namentlich an Fest und Spiel. Der Staat ist hier nicht ein blos äusseres Rechts- und Verwaltungsinstitut, sondern er ist ein Gesammtleben, dessen Geist auf nichts Geringeres gerichtet ist, als auf die Verwirklichung der höchsten Güter des Lebens für Alle, welche er in sich umschliesst. —

Wenn wir nunmehr die hellenische Weltanschauung auch einer näher eingehenden Beurtheilung ihres Werthes unterstellen, so ist sicherlich dagegen kein Zweifel möglich, dass bei diesem Volke der Sinn wirklich erwacht war für eine des Menschen würdige Gestaltung des Lebens, sofern nicht Ruhe, sondern kraftvolle Thätigkeit, nicht Willkür, sondern Selbstbescheidung, Gesetzlichkeit und Gemeingeist, verbunden mit offener Empfänglichkeit für Alles, was das Dasein verschönert, ihm das Höchste waren. Aber gewisse und vielfach sehr erhebliche M ä n g e l hiengen doch der hellenischen Nationalethik an. Theils war sie an sich selbst oder ihrer Tendenz nach betrachtet in manchen und wichtigen Beziehungen unvollkommen und vom Richtigen entfernt, theils war ihr äusserer Bestand trotz dem, dass er an das Staatsleben fest geknüpft, ja gerade auch deswegen, weil er dieses war, keineswegs ein so gesicherter, wie es eigentlich wünschenswerth gewesen wäre.

Was 1) die ethische Weltanschauung der Griechen ihrer Tendenz nach betrifft, so ist sie I d e a l i s m u s in dem Sinne, dass sie Vollendung des individuellen Lebens fordert durch den Besitz alles Dessen, was der Mensch erreichen und besitzen kann, und durch die Hingebung des Individuellcn an das höhere Allgemeine; in dieser Beziehung ist sie wahr und Muster für alle Zeiten. Aber dieser Idealismus ist mit den Bedingungen nicht gehörig vermittelt, an welche das Wollen und Streben des Menschen in der Wirklichkeit gebunden ist; er will (vgl. S. 126) für das Individuum z u v i e l; die hellenische εὐδαιμονία ist zu allen Zeiten, sowol in

1) Von den Ehren an, welche den Siegern in Wettkämpfen erwiesen wurden (H e r m a n n, gottesdienstliche Alterthümer der Griechen §. 56) bis hinauf zur Belohnung des Patriotismus im Leben und nach dem Tode durch Kränze, Ehrensäulen, Leichenfeiern u. s. f. S c h m i d t 2, 258 ff.

der kraftvollen heroischen Urzeit, in welcher ihr Gedanke zuerst hervortritt, als auch in der glänzenden aristokratischen Epoche des Hellenenthums bis gegen die Perserkriege hin[1]) und nicht minder in den letzten Jahrhunderten des selbstständigen Lebens der Nation, ein weit zu hoch gegriffenes Ideal gewesen, welches ebendarum einerseits sittliche Gefahren in sich trug, andererseits die gerade von den Griechen so unbedingt ersehnte Zufriedenheit des Menschen mit den objectiven Verhältnissen der Dinge vielmehr nur erschweren und hindern konnte. Es war schon recht, danach zu ringen, αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (Hom. Il. 6, 28); aber es entwickelte sich aus diesem Hochgefühl des Individuums von seiner Kraft eben jenes allzuhohe Streben, welchem jederzeit die ernstlichen Mahnungen an Mässigung und Bescheidenheit (S. 128) zugerufen werden mussten, es entstand daraus die μεγαληγορία, die ὑπερηφανία, das ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν (Xenophon Kyropaed. 8, 3, 7), das θεοῖς ἴσα φρονεῖν ἐθέλειν (Hom. Il. 5, 441), vor welchem Pindar einen seiner ruhmliebenden Freunde mit den Worten warnt: »trachte nicht Zeus zu werden, Alles hast Du, wenn Dir Wolergehen und Ehre zu Theil wird, Menschen ziemt menschliches Theil« (Isthm. 4, 13 ff. vgl. 6, 58 ff.); es entstand daraus jene masslose φιλοτιμία, welche die hellenischen Stämme und Bürger unter einander verfeindete; es gieng daraus endlich hervor jene halb frevelhafte halb lächerliche Menschenvergötterung, welche, begünstigt durch die anthropomorphischen Göttervorstellungen des Hellenenthums, in der Epoche seit Alexander dem Grossen Sitte hoher Kreise ward und selbst in die Philosophie jener Zeit eindrang. Ebenso natürlich war es aber auch, dass bei so hoch gehendem Sehnen nach vollendeter εὐδαιμονία die Schranken und Störungen derselben, welche die eherne Gewalt der wirklichen Ordnung der Dinge solchem Begehren stets entgegenstellt, weit schwerer empfunden wurden, als es bei einer von Hause aus bescheidenern Stellung des Menschen zum Leben der Fall gewesen sein würde; eben aus jenem Sehnen gieng den Griechen hervor eine klaffende Entzweiung zwischen subjectivem Ideal und objectiver Wirklichkeit, eine Unzufriedenheit und Missstimmung über das Dasein, welche allerdings bei ihnen durch die

1) Wie wir sie hauptsächlich aus Pindar kennen (vgl. Ranke, Weltgeschichte I, 2, S. 19 f.).

Kraft und den Muth zur That stets niedergehalten, aber dessungeachtet überall in den mannigfachsten Formen und in den schmerzlichsten Tönen ausgesprochen wird. Dass die Götter missgünstig seien gegen Glück und Hoheit des Menschen, dass das θεῖον φθονερόν sei, ist die Klage sowol der Dichter als auch der Männer einer ruhig prosaischen Reflexion über das Leben (Herodot. 3, 40); überall ist mehr Unglück als Glück (Pindar. Pyth. 3, 82); ungleich vertheilt sind die Gaben des Schicksals, nur Eins haben wir alle gleich, das Sterben (Isthm. 6, 42 f.); »geschwind erwächst die Lust der Menschen und sinkt geschwind zur Erde hin, zerschellt vom Grimm unholder Göttermacht, ein Traum eines Schattens sind wir, weiter nichts« σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος Pyth. 8, 95 f.); »nicht dasein, das wäre den Irdischen völlig das Beste, und niemals zu erschaun Helios' sengenden Strahl, aber geboren sogleich durch Aïdes Pforten zu wandeln und still liegen, den Staub hoch auf dem Hügel gehäuft« (Theognis 425 ff.); »nie geboren zu sein ist der Wünsche grösster, und wenn Du lebst, ist das Andere, schnell dahin wieder zu gehen, woher Du kamst« (Sophokles Oedip. Kol. 1225 ff. nebst der weitern Ausführung desselben Themas V. 1229 ff.), und vollends bitter wird namentlich dann die Klage, wenn der Schmerz darüber hinzukommt, dass auch den Guten das Glück nicht zu Theil wird, dass es seine Gaben den Unwürdigen spendet, dass die Bösen leben, die Guten sterben (Philoktet. 446 ff.), »dass die Gerechten in Noth schmachten, die Frevler aber in des Reichthums Segen sich ersättigen« (Theognis 749 ff.) [1]). Eine traurige, aber sehr natürliche Folge der Bitterkeit, mit welcher der Grieche die Nöthen und Schmerzen des Lebens empfand, war die Anschauung, dass die Endigung des Erdendaseins durch eigene Hand bei grossem Unglück und namentlich bei schwerer Kränkung der Ehre etwas Natürliches sei, was sich selbst bei den

1) Eine ungewöhnlich reichhaltige, scharf und tief eingehende Darstellung der trüben Seite der hellenischen Weltanschauung gibt die Schrift von Benseler, der Optimismus des Sokrates bei Xenophon und Platon gegenüber den pessimistischen Stimmen in der älteren griechischen Litteratur, Chemnitz 1882, 34 S. Wir werden auf diese Schrift, welche allerdings in Einigem, z. B. in der Auffassung der ältern ionischen und attischen Dichter und Philosophen, zu pessimistisch, in Anderem, z. B. in der Auffassung Plato's, zu optimistisch ist, noch öfter zurückkommen.

Tragikern (Aeschyl. Supplices 154 ff. Sophokles, Aias und Antigone) nicht anders findet. Allerdings erklärt der Staat den Selbstmord für etwas Ehrloses; aber im Allgemeinen ist das Gefühl der Ohnmacht des Individuums gegenüber der Gewalt des Schicksals so stark, dass die Verzichtleistung auf's Leben, wenn es durch allzu herbe Fügungen des Verhängnisses trostlos und unertragbar geworden zu sein scheint, nicht als pflichtwidrig angesehen wird [1]).

Ein weiterer Mangel der hellenischen Weltanschauung ist, dass ihr Idealismus nicht geistig genug ist, sondern auf das Natürliche zu hohen Werth legt. Körperliche Schönheit und Kraft auf der einen, Besitz äusserer Güter, wie Ruhm, Ansehen, Macht, Glanz des Lebens und Lebensgenusses auf der andern Seite, haben für den Griechen eine Bedeutung, welche über ihren wahren Werth weit hinausgeht, und welche gleichfalls theils die Ehr- und neben ihr die Genusssucht beförderte, theils die Zufriedenheit mit den realen Bedingungen des Menschendaseins erschwerte. Lobenswerth ist es, dass der hellenische Volksgeist in seinem idealen Streben dem Nützlichen nicht so huldigt, wie vor ihm die Orientalen, nach ihm selbst die Römer es gethan haben; dem Erwerb und Besitz von Geld und Reichthum stehen die Wortführer des Hellenenthums stets mit aristokratischer Vornehmheit gegenüber, wie sich z. B. Pindar nur mit äusserstem Widerstreben zu der Anerkennung bequemt, dass die Epoche herangekommen sei, in welcher der Spruch Wahrheit habe: »Das Geld ist der Mann« (χρήματα, χρήματ' ἀνήρ Isthm. 2, 11), »dem Armen wohnt nicht Adel noch Ehre bei« (Alkaeus fr. 50). Aber auch hieran knüpft sich eine falsch idealistische Anschauungsweise: das Griechenthum verachtet die Arbeit für die äussern Bedürfnisse, es hat seine ganze Lebensherrlichkeit auferbaut auf der Grundlage des Instituts des Sclaventhums, welches die geringgeschätzten niedern Geschäfte auf sich nehmen muss; auch das demokratische Bürgerthum macht hievon keine Ausnahme, sondern lässt, so es kann, seine Erwerbsgeschäfte durch Sclaven betreiben. Zur Anerkennung des Rechtes jedes Menschen auf Unabhängigkeit ist das Griechenthum trotz alles Geredes von Frei-

1) Vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. S. 394 ff. Schmidt 2, 440 ff. Genaueres später, bei der Betrachtung der Bedeutung, welche diese Frage in der Philosophie der Griechen gewann.

heit und Gleichheit nicht gekommen; es nimmt im Gegentheil trotz aller Liebe zu Volk und Vaterland sogar daran keinen Anstoss, seine eigenen Bürger und Bürgerinnen zu Sclaven zu machen oder als solche zu verkaufen (Homer. Il. 9, 593 f. Thukyd. 1, 98. 7, 87 u. s.), und sieht es als selbstverständlich an, dass Nichtgriechen oder Barbaren dazu bestimmt seien, den Hellenen als Knechte zu dienen (Xenophon Mem. 2, 7, 6. Aristot. Pol. 1, 2 ff.); es hat Sinn für Humanität (φιλανθρωπία), aber es hat sie noch nicht zum durchgreifenden Princip erhoben. Dieser Mangel zeigt sich aber auch noch in anderer Weise, er zeigt sich geradezu als völlige Verleugnung der Pflicht der Nächstenliebe. Der griechische Spruch: »Mannestugend ist, die Freunde durch εὖ, die Feinde durch κακῶς ποιεῖν zu besiegen« (Xenophon Mem. 2, 6, 25 u. s.) war ursprünglich so böse nicht gemeint, er wollte eigentlich dazu auffordern, den Freund zu übertreffen im Wol-, den Feind im Uebelthun, d. h. wenn Feindschaft einmal ausgebrochen ist, sich als tapferen Besieger jedes Gegners zu erweisen, und er konnte in diesem Sinne genommen als ganz richtige Vorschrift gegenüber den »Feinden« des Vaterlands gelten; aber er wurde mehr und mehr auch in sittlich unzulässigem Sinn aufgefasst, als ob gegen den Feind Alles erlaubt und recht sei [1]), und demgemäss haben bekanntlich die Griechen in ihren Parteikämpfen eine Gewissenlosigkeit, eine Neigung zum Missbrauch des Rechts für politische Interessen und Machinationen, eine Ruchlosigkeit, eine Unversöhnlichkeit und Grausamkeit gezeigt, welche alles Mass überschritt. Frei also von der Selbstsucht der ihre eigenen Zwecke unbedingt verfolgenden Ichheit ist das Griechenthum nicht gewesen, und sein tragisches Schicksal war daher dieses, durch das immer höher steigende Ueberhandnehmen ehrgeiziger und herrschsüchtiger Begierden mit unwiderstehlicher Gewalt auf die Zerstörung seines einst so schön in Mass und Ordnung gebrachten nationalen Lebens hingetrieben zu werden. Dazu trug freilich auch noch ein anderer Umstand bei: dem Griechen gilt nur die ins Grosse und Weite gehende politische Thätigkeit im Staat als manneswürdige Beschäftigung, er treibt daher zu viel Politik, und auch hiedurch werden die diesem Gebiet entspriessenden Leidenschaften zu einer Heftigkeit entzündet, gegen welche

1) Nägelsbach, nachhomerische Theologie S. 248 ff.

kein Gesetz mehr ein beruhigendes Gegengewicht zu bilden vermochte. Das Edle und Schöne, das im hellenischen Geiste lebte, gieng in Folge der Verwilderung, welche das politische Treiben mit sich brachte, keineswegs ganz unter, der ideale Sinn war im Staats- und sicher mehr als wir wissen im engern persönlichen und häuslichen Leben immer rege und zu grossen Entschliessungen und Thaten fähig, wie er auch der mit der Zeit einreissenden genusssüchtigen Sittenverderbniss Stand hielt; aber gerade Diess stellte sich als das Charakteristische des hellenischen Volks mehr und mehr heraus, dass in ihm das Bessere und das Schlechtere neben einander wohnen, dass keines das andere verdrängt, keines das andere zum herrschenden werden lässt, sondern beide immer wechseln und einander ablösen. So war es insbesondere bei dem athenischen Demos, dessen stetes Hinundherschwanken zwischen Ruhmeseifer und Kleinmuth, Leidenschaft und Reue, Gewaltthätigkeit und Milde, Ungerechtigkeit und Mitleid bekanntlich den Zeitgenossen des Sokrates, den Maler Parrhasius, veranlasste, ihn in einem »Idealporträt« eines Individuums darzustellen, welches die abnorme Vereinigung scheinbar so entgegengesetzter Eigenschaften in Einem Charakter zur Anschauung bringen sollte (Plinius, Naturgeschichte 35, 36). Bezeichnend ist auch, was Plutarch im Leben des Dion (c. 58) über Athen überhaupt sagt: »es scheint ein wahres Wort zu sein, dass die guten Männer, welche diese Stadt hervorbringt, an Tugend die besten, die schlechten dagegen an Schlechtigkeit die verworfensten seien, wie ja auch ihr Land den schönsten Honig und den am schnellsten tödtenden Schierling erzeugt.« Zur Verschlimmerung des öffentlichen Geistes trug auch der Umstand bei, dass die dem intelligenten Griechenvolk von jeher angeborene Freude an List und Täuschung die Achtung vor der Heiligkeit des Wortes und der Verträge vielfach zerstörte, indem sich namentlich die Ansicht geltend machte, dass im Interesse des Staates auch nach dieser Seite Alles und Jedes erlaubt sei [1]). Die Neigung zum Trug zeigt sich bei den Griechen oft

1) Sehr bündig ist der Ausspruch des Agesilaus über die friedensbrecherische Ueberrumpelung der Kadmea durch Phöbidas: ὅτι, εἰ μὲν βλαβερὰ τῇ Λακεδαίμονι πεπραχὼς εἴη, δίκαιος εἴη ζημιοῦσθαι· εἰ δ' ἀγαθά, ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον, ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα αὐτοσχεδιάζειν, Xenoph. Hellenika 5, 2, 32.

genug auch in naiver, artiger, hie und da (z. B. bei Themistokles dem Xerxes gegenüber) ganz entschuldbarer Weise; aber sie sitzt diesem Volke zugleich in engem Zusammenhang mit seiner specifisch ästhetischen Begabung so tief im Blute, dass die Ausbildung der Kunst des schönen »Scheines« geradezu ein nationales Lebenselement wurde, das namentlich in der griechischen Rhetorik, ja selbst in der griechischen Philosophie eine Macht gewann, welche der Respectabilität des hellenischen Charakters wesentlichen Eintrag thut.

Noch ein Mangel der hellenischen Sittlichkeit ist der, dass sie nicht nur das Grossartige, das in intensivem Streben nach politischer Wirksamkeit und Ehre liegt (S. 131), sondern überhaupt das Moment der Kraft innerhalb der ἀρετή zu stark betont; der hellenische Tugendbegriff ist nach diesen beiden Richtungen durchaus ein einseitig männlicher gewesen. In Folge hievon tritt bei den Griechen der Werth des Familienlebens nicht gehörig in den Vordergrund. Das Haus ist ihnen dem Staate gegenüber eine zu bescheidene Sphäre, als dass man genügende Bedeutung auf sie legte, und das Geschlecht, das in dieser stillern Region zu wirken den Beruf hat, wird, weil es das »schwächere« sei, in den meisten griechischen Staaten gegen den Mann höchst unbillig zurückgesetzt. Die Frau hat dem Staate Kinder zu gebären, dazu ist sie da, sie wird mehr als Mittel hiefür denn als dem Manne gleichberechtigtes Individuum angesehen, und daher kommt es auch, dass, obwol die griechische Sitte zu der allein edeln Form der Ehe, zur Monogamie, sich erhoben hat, doch der Begriff der Treue des Mannes gegen die Gattin nicht mit entschiedener Festigkeit im Nationalbewusstsein feststand. Die griechische Nationalethik hat daher das so grosse und wichtige Gebiet der Familienpflichten nicht voll gewürdigt; nur die Pflichten des Bürgers gegen den Staat haben für sie absolute Geltung. Dass die Bevorzugung des Männergeschlechts auch noch in anderer Beziehung theils für das Familienleben, theils für die nationale Sittlichkeit überhaupt sehr übel wirkte, weil sich das Wolgefallen an der Schönheit männlicher Jugend in »Liebe«

Hermann, griech. Staatsalterthümer, 1, 187. Weiteres Schmidt 2, 235 ff. 262. 410 ff.

zu ihr verkehrte, braucht hier nur kurz erwähnt zu werden. Endlich ist für die Einseitigkeit der politischen Auffassung des Lebensberufes noch bezeichnend, dass auch noch andere nichtpolitische Gebiete, die Kunst und die Wissenschaft, bei diesem für Beides so hoch begabten Volke die ihnen in Wahrheit gebührende Werthschätzung (mit Ausnahme der Poesie und Musik) entbehrten und sie nur sehr spät, bei manchen Griechen gar nie, sich zu erkämpfen vermochten.

2) Wenn die hellenische Sittlichkeit selbst mit wesentlichen Mängeln behaftet war, so kam zu diesen hinzu ein weiteres für sie bedenkliches Moment, nämlich die Thatsache, dass ihr realer Bestand keineswegs auf feste Grundlagen gestellt war.

Das sittliche Princip des Griechenthums fand zwar auch in der Religion seinen Ausdruck und war auch von ihr vertreten; aber hauptsächlich war es doch der Staat, von welchem es aufrechterhalten wurde, theils durch das unvordenkliche Herkommen (ἔθος), das sich innerhalb der hellenischen Staaten bildete, theils durch positives Gesetz (νόμος). Die Zersplitterung des Volks in kleine Gemeinwesen, welche durch den griechischen Unabhängigkeitstrieb bewirkt war, brachte es nothwendig so mit sich, dass das Band der gemeinsamen Religion (welche zudem keineswegs eine in allen Beziehungen sittlich geläuterte war) zurücktrat und hauptsächlich nur Herkommen und Gesetz des eigenen Staats es war, was die Sittlichkeit überwachen, und woraus der Einzelne seine ethischen Anschauungen und Empfindungen schöpfen konnte [1]), und die an sich löbliche Entschiedenheit, mit welcher die Gesetzgebung und Verfassung des Staats das sittliche Leben in seinen Bereich zog [2]), hatte doch eben diess zur Folge, dass das Sittengesetz vorzugsweise in der Form des Staatsgesetzes existirte. Damit nun war für das erstere keineswegs so gut gesorgt, als es nöthig und wünschenswerth gewesen wäre. Denn: der unerschüt-

1) So sehr, dass man in Kreta und Sparta die vaterländischen Sitten und Gesetze gar nicht einmal prüfen durfte, Hermann, griech. Staatsalterthümer I, 141. 221.

2) Z. B. die Amphiktyonen in Delphi durch Anbringung von Sittensprüchen am Apollotempel (Göttling, Abhandlungen I, 224), desgleichen Hipparch in Athen durch Aufstellung von Hermen mit Regeln, wie στεῖχε δίκαια φρονῶν κ. τ. λ. (Plato Hipparch. 228 f.).

terte Fortbestand der Sittlichkeit war in Folge dieses Verhältnisses an eine sehr zweifelhafte, ja unmögliche Bedingung geknüpft, er war daran geknüpft, dass Herkommen und Gesetz des Staates möglichst unverändert blieben; häufige und starke Veränderungen des politischen Herkommens und Gesetzes schwächen nothwendig sein Ansehen, und jede solche Schwächung konnte hier zugleich auch eine Schwächung des Ansehens des Sittengesetzes sein, weil dieses und das Staatsgesetz in Eins zusammenfielen. Die griechischen Gesetzgeber thaten zwar Alles, um ihren Ordnungen unveränderte Dauer zu sichern, damit die gute Sitte nicht durch Neuerungen nothleide; aber ein solcher Versuch konnte nicht überall, er konnte nur (wie in Sparta) ausnahmsweise gelingen bei einem Volke, das seine Kraft und seine Freiheit so fühlte, wie das hellenische, und das vermöge des hohen Schwungs und der Unternehmungslust seines Geistes nicht für immer auf einer und derselben Stufe des staatlichen Lebens festgehalten werden konnte. Stabilität des sittlichen Bewusstseins ist zu erreichen, nicht aber leicht Stabilität des Staatslebens. Insbesondere auf republicanischem Boden ist sie schwierig zu erzielen; sie ist hier nur möglich durch unabänderliches Forterben der Herrschaft in von Alters her bevorzugten reichen und mächtigen Corporationen, welche, um ihre Gewalt und deren Vortheile nicht zu verlieren, jeder Aenderung des Bestehenden einmüthig den schlechthinigsten Widerstand entgegenzusetzen den Grundsatz haben, oder: auf republicanischem Boden konnte Stabilität nur erzielt werden dadurch, dass Oligarchie oder Aristokratie die Verfassung des Staates war. Aber der hellenische Freiheitstrieb war zu kräftig, als dass die Herrschaft bevorrechteter Körperschaften sich meist hätte halten lassen; die ganze griechische Geschichte hat vielmehr vorzugsweise Diess zu ihrem Inhalt, dass die oligarchischen und aristokratischen Verfassungsformen mehr und mehr den demokratischen weichen, weil im Lauf der Zeit die Forderung der Freiheit und Gleichberechtigung für Alle nicht mehr zurückzuhalten war. Diese fortwährenden demokratischen Bewegungen steigerten allerdings die Regsamkeit und Thätigkeit des griechischen Volksgeistes ins Unendliche und brachten sie erst wahrhaft in Fluss; es trat durch sie an die Stelle eines passiven geistig unfruchtbaren Verbleibens bei anererbtem Gesetz die freie Reflexion über die beste, allen Anforderungen genügende

Ordnung des öffentlichen Lebens, an die Stelle des ruhigen Verharrens in althergebrachten rechtlichen Schranken das Streben neue Rechte zu erringen, an die Stelle der Bevorzugung durch Geburt und Stand die Herrschaft des Talents und der persönlichen Tüchtigkeit. Aber auf der andern Seite verzehrten diese demokratischen Bewegungen nicht blos die politischen Kräfte der Staaten, in welchen sie mit steigender Leidenschaft auftraten, sondern sie trugen durch die Auflösung der ehemaligen Pietät gegen das Staatsgesetz sehr wesentlich bei zur Zerstörung des auf jener Pietät ruhenden gesetzlichen Sinnes überhaupt und damit zu der Entfesslung des rücksichtslosen Strebens der Individuen nach Befriedigung ihrer persönlichen Interessen, welche das Grab der Blüthe des einst so schönen hellenischen Lebens ward. Die beginnende Auflösung des alten gesetzlichen Sinnes hat allerdings auch etwas Neues hervorgebracht, sie hat das selbstständige Denken über sittliche Fragen ins Leben gerufen und hiedurch den Hauptanstoss zur Entstehung einer philosophischen Ethik gegeben.

Auch noch weitere Mängel derjenigen Gestalt, welche die althellenische Sittlichkeit an sich hatte, sind nicht zu übersehen. Das Zusammenfallen des Sittengesetzes mit dem Staatsherkommen und Staatsgesetz brachte in das Leben der Griechen eine Aeusserlichkeit des sittlichen Verhaltens, welche gleichfalls nicht wolthätig sein konnte. Das Sittengesetz existirte für die Meisten nur in dieser Gestalt einer gegebenen Norm, der man sich fügen soll, weil Herkommen und Gesetz es so wollen, und es konnte damit zugleich den Schein einer blos positiven Institution annehmen, den Schein einer willkürlichen und somit auch beliebig zu ändernden Einrichtung, wie solche der Staat in seiner Sphäre überall trifft und treffen darf und muss; hiedurch entbehrte das Sittengesetz die gehörige Tiefe und Festgewurzeltheit im Innern der Gesinnung, es war mehr bürgerliches Verhaltens- als göttlichmenschliches Gewissensgesetz; man unterschied zwar allmälig zwischen geschriebenen, von Menschen gegebenen, und ungeschriebenen, von Ewigkeit her unverändert existirenden Gesetzen [1]; aber das positive

1) Berühmt ist vor Allem das Wort der sophokleischen Antigone V. 451 ff.: »nie so giltig achtet' ich, was Du befahlst, um über ungeschriebnes, festes göttliches Gesetz hinauszuschreiten; denn heute nicht und gestern, nein in aller Zeit lebt dieses; Keinem wurde kund, seit wann es ist.« Perikles Thukyd. 2,

Staatsgesetz war die vorherrschende Regel des Wollens und Thuns. Nichts hat, als einmal das freie Denken am Althergebrachten zu rütteln begann, der Gleichgiltigkeit und der Skepsis gegen das Sittengesetz mehr Vorschub geleistet, nichts hat aber auch der Philosophie, als sie einmal da war, mehr Anregung zu einer innerlichern Auffassung des sittlichen Verhaltens gegeben, als diese Aeusserlichkeit einer blos gesetzlichen Tugend, wie sie sich im ältern Griechenthum ausgebildet hatte. Eine ähnliche Aeusserlichkeit kam in das sittliche Thun auch durch die an sich löbliche Gewohnheit, dass die Tugend der Weg zur öffentlichen Ehre war, dass es ihr an Auszeichnung und Belohnung von Seiten des Gemeinwesens nicht fehlte; damit war für Viele die Versuchung gegeben, nur um der Ehre willen nach Tugend zu streben oder auch mehr nur gut scheinen, als gut sein zu wollen (vgl. Aesch. Sept. c. Theb. 592 οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει); auch nach dieser Seite fand die Philosophie Aufforderung genug vor, der Veräusserlichung des sittlichen Bewusstseins mit Bestimmtheit entgegenzutreten.

Die populäre Lebensweisheit des ältern Griechenthums.

Die Griechen haben, ehe eine praktische Philosophie bei ihnen ins Dasein trat, eine populäre ethische Lebensweisheit gehabt, welche nicht übergangen werden kann, da sie nicht ohne Einfluss auf jene gewesen ist.

Voran steht hier Hesiodus, der aus dem griechischen Kleinasien stammende böotische Sänger, mit welchem im achten Jahrhundert v. Ch. vorzugsweise die didaktische Poesie der Griechen beginnt. Der wackere Mann war vom Glück sehr wenig begünstigt; er war ein kleiner Landbesitzer in dem, wie er sagt, »traurigen, weder Sommers noch Winters noch überhaupt jemals guten Dorf« Askra am Helikon, und er hatte durch ungerechten Spruch »geschenkgieriger Richter« den grössern Theil seines Erbguts an

37: »wir Athener hören auf die Gesetze, ὅσοι τε ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι.«

seinen Bruder Perses verloren, welcher als »sehr thörichter« Mensch mit seinem Besitz erst nicht einmal etwas Rechtes anzufangen wusste und überhaupt bessern Rathes, als er ihn sich selbst geben konnte, sehr bedürftig war (»Werke und Tage» V. 27 ff. 286. 315. 395 ff.). Hesiod ist dem Allem gemäss voll von Unmuth über die Noth und über die Thorheit und Schlechtigkeit der Menschen, er sieht mit Schmerz zurück auf das längst entschwundene goldene Zeitalter (V. 109 ff.) und auf die Fülle der Uebel, welche dereinst Zeus von Prometheus gereizt durch die unselige Pandora über das Menschengeschlecht ausgegossen hat (V. 42 ff.), er beklagt es tief, dass er geboren ist in der eisernen Zeit, deren frevelhaftes, scham- und gerechtigkeitverlassenes, übermüthig selbstsüchtiges Geschlecht die Götter mit beschwerlichen Sorgen und Mühen aller Art belastet haben, so dass nichts da ist, als trauriges Elend ohne Hilfe des Unheils. Aber Hesiod hält dessungeachtet fest den Glauben an die Götter als die Geber des Rechtes und alles Guten, das die Menschen verdienen (V. 36. 225 ff. 379. 474. Theogonie V. 111) und ebenso den Glauben an die Verpflichtung des Menschen zu jedwedem guten Werk, und zwar insbesondere zu Fleiss und Arbeitsamkeit, da er nur durch sie der Noth des Lebens begegnen und zur Ehre und Würde des tugendhaften Mannes sich erheben kann. Froher Genuss des Lebens, lehrt er, ist nicht zu fliehen (V. 722), aber thätig muss man sein in aller Weise. »Arbeite, thörichter Perses«, ruft er seinem Bruder zu in dem eben für ihn verfassten Büchlein »Werke und Tage« (so genannt, weil es hauptsächlich über die Geschäfte des Landbaus und über die hiebei zu beobachtenden Zeiten des Jahres Anweisungen geben will), thue die Arbeit, welche die Götter dem Menschenvolk bestimmten; Arbeit macht den Menschen den Göttern werth (V. 397 ff.), da sie einmal dem jetzigen Geschlechte den Beruf zu derselben auferlegt haben, »Arbeit (ἔργον) ist nicht Schande (wie Viele meinen), sondern Faulheit (ἀεργίη) bringt Schande« (V. 311); Arbeit wehrt Dürftigkeit ab (27. 299) und macht den Menschen reich, dem Reichthum aber folgt Ehre und ἀρετή, hier in dem Sinne der Fähigkeit Vieles zu wirken und vor sich zu bringen (V. 313 πλούτῳ ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ). Die Arbeit ist jedoch auch davon abgesehen, dass sie solches Aeusseres dem Menschen schafft, ihm nothwendig; denn ohne sie gelangt er nicht zu Dem, was er überall bedarf,

zur Tüchtigkeit des Thuns: »Das Böse (unrechten Gewinn u. s. f.) kann man sich haufenweise gewinnen ohne Bemühen, glatt ist sein Pfad, nah seine Behausung; doch vor die Tugend setzten den Schweiss die unsterblichen Götter, lang und steil erhebt sich zu dieser der schmale Gebirgspfad und auch rauh anfänglich; doch bist du zur Höhe gelanget, wird sie gewiss dann leicht, wie sehr sie beschwerlicher Art war« (V. 286 ff.). Unter den Tugenden selbst hebt der Dichter in erster Linie die Gerechtigkeit hervor; zwar »möchte er (wie er naiv ehrlich sagt) auf Erden eigentlich nimmermehr gerecht sein, da dermalen der Gerechte leidet und grösseres Recht nur zugesprochen wird grösserem Unrecht«, allein »Zeus hat das Gebot gesetzt, dass zwar die Thiere einander auffressen, dem Menschen dagegen verlieh er das Recht als höchstes Gut«, und darum ist es doch gewiss, dass das Unrecht nicht siegen wird (V. 270 ff.); »Böses bereitet sich selbst, wer Anderen Böses bereitet« (V. 265). — Was sonst bei den Griechen meistens fehlt, die Achtung vor der Arbeit, diese haben wir hier, und nicht minder das Festhalten des Geistes an dem unverrückten Vertrauen, dass die göttliche Ordnung der Dinge, mag sie auch dem Menschen Schweres auferlegen, einfach anzunehmen und zu befolgen ist, und dass sie das Gute schliesslich doch sicher zum Siege bringt. Dieses Feststehen des Dichters in der Substantialität unentwegten Glaubens und Hoffens ist ihm um so höher anzurechnen, als seine Anschauung vom Universum, von der Götter- und Menschengeschichte ihm ganz und gar keine Aussicht auf eine durchgreifende Verbesserung und Vervollkommnung des Standes der Dinge gewährt. Die Entwicklung der Welt geht bei Hesiod nicht auf-, sondern abwärts dem Schlimmern zu: allerdings ist mit Zeus ein edleres und milderes Göttergeschlecht gekommen, als die früheren es waren, aber Zeus ist eifersüchtig auf seine Alleinehre und Alleinmacht, nur durch Gewalt und List konnte der Freund der Menschen, der Titane Prometheus, diesen die nothwendigen Mittel zu einem erträglichen Erdendasein verschaffen, und auch hiefür mussten sie büssen durch die Fülle der Uebel, welche die Götter durch die trügliche Pandora zu ihnen hernieder sandten (vgl. Theog. V. 561 ff.); wol gab es dereinst bessere Zeiten, es gab ein goldenes Geschlecht, ganz ohne Uebel, Mühe und Noth, ohne Alter und bittern Tod, auch gut an Gesinnung,

ruhig ohne Hader und Streit, es folgte ihm aber bald ein viel schlechteres blos silbernes, bei welchem schon die Hoffahrt (ὕβρις) der Menschen gegen einander und gegen die Götter ihr frevles Haupt erhob; auch dieses währte nicht lange, es machte Platz dem wilden, schrecklichen ehernen Geschlechte, das sich selber durch Gewaltthat aufrieb; es entstand hierauf wiederum ein besseres, das Geschlecht der Heroen; aber auch das gieng schnell vorüber, geblieben ist das eiserne Geschlecht, nicht mehr stark und kraftvoll wie die frühern, aber ebenso schlecht, wie die schlechtesten unter jenen es gewesen waren (S. 146), und fast nur diess hoffen lassend, dass es immer noch schlechter werden wird, obgleich die Dike und ihre Diener allzeit bereit stehen, das Böse zu strafen und ihm zu wehren (W. u. T. V. 109—274). — Diese Vorstellung Hesiod's von der nicht auf-, sondern abwärts gehenden Entwicklung der menschlichen Dinge gibt uns zugleich Anlass und Gelegenheit eine wesentliche früher noch nicht berührte Eigenthümlichkeit der hellenischen Gesammtanschauung hier hervorzuheben; diese Vorstellung ist nämlich gar nicht blos hesiòdisch, sie ist im Grund die allgemein griechische. Dem Griechenthum fehlt noch ganz die Idee einer vollendeten Zukunft der Welt, es kennt keine Gottheit, welche auf eine solche hinwirkte oder sie in Aussicht stellte, es kennt die Menscheit nicht als vervollkommnungsfähige, dem höchsten Gut (im obersten Sinne des Worts S. 56) zuzustreben bestimmte Gattung, es ist entweder gleichgiltig oder, wenn es über die Zukunft der menschlichen Dinge zu reflectiren anfängt, rathlos in Betreff der Frage, was da allmälig und endlich mit der Welt werden soll; der Glaube, wie ihn z. B. Hesiod ausspricht, dass das Unrecht nicht siegen könne über das Recht, bedeutet wol so viel, dass eine sittliche Ordnung da sei, welche das Böse bestraft und das Gute beschützt, nicht aber so viel, dass das Gute im Laufe der Zeit allgemeiner Weltzustand werden und das Böse immer weiter zurückdrängen werde. Den Griechen blieb daher, wenn und sofern sie doch eine Beruhigung in Betreff der Zukunft suchten, blos übrig das Sehnen und Streben, wenigstens dem einzelnen Individuum, dem eigenen Ich sein Wol und seine Seligkeit zu sichern. Das war es, was man in den Mysterien, insbesondere in den von Eleusis, suchte, Vergewisserung eines glücklichen Fortlebens nach dem Tode, eines Gelangens zu einer

reinen und seligen Existenz bei den guten Göttern der jenseitigen Welt, so dass »der Tod dem Menschen kein Uebel, Sterben ihm Gewinn ist«[1]). Da fand man allerdings szs. eine Rettung aus der rathlosen Ungewissheit des Weltlaufs; aber allgemein ist der Glaube an die Mysterien bei den Griechen doch nicht geworden, und immer handelte es sich dabei nur um das Wol des Einzelnen, nicht aber auch um einen künftigen bessern Gesammtzustand des ganzen Geschlechts. Sehr bezeichnend ist ferner die schon bei Hesiod (Theog. V. 891 ff.) angedeutete, von Aeschylus im »gefesselten Prometheus« ausgeführte Vorstellung, dass Zeus der Herrschaft über die Welt, welche er gewonnen, nicht auf ewig sicher ist, sondern seinen Sturz durch einen Stärkern nach ihm zu befahren hat (V. 755 ff. u. s.); mag diese Vorstellung darauf beruhen, dass die Herrschaft des Zeus nach hellenischem Glauben nicht eine uranfängliche, sondern eine erst in der Zeit gewordene und somit auch mit der Zeit möglicherweise wieder vergehende ist, oder mag sie zusammenhängen mit dem Unmuth Hesiod's (Theog. 600 ff. W. u. T. 47 ff. 483. 638) wegen der vielen Härten, über welche man auch unter Zeus' Regiment zu klagen hat, so viel liegt in ihr jedenfalls, dass eine ewig feste sittliche Weltordnung im griechischen Religionsglauben keine Stelle hat und daher für ihn keine Aussicht da ist auf eine endlich zu erreichende Macht des guten Princips über das entgegengesetzte.

Eine vielen hellenischen Männern Schmerz und Kummer bereitende Quelle des Unmuths war in Hesiod's Tagen noch nicht hervorgebrochen, die Erschütterung und Umgestaltung des althellenischen Staatslebens durch das Emporkommen der bisher zurückgesetzten untern Volksclassen, welche mit der Mitte des siebenten Jahrhunderts begann. Es handelte sich bei diesen Bewegungen noch nicht eigentlich um Volksherrschaft (»Demokratie«), sondern um Volksbefreiung, um bessern Rechtsschutz für die Niedern, um Besei-

1) Ernst Curtius, Athen und Eleusis, Rundschau Mai 1884. Vgl. ferner Hüttemann, Volksreligion und Geheimdienst bei den Hellenen, Fleckeisen's Jahrbücher 1881, II. 47, von ältern Hermann, gottesdienstl. Alterth. § 32, und Nägelsbach, der in seiner nachhomerischen Theologie S. 387—392. 396—413 eine die verschiedenen Mysterien nnd mystischen Feiern (dionysische, eleusinische, orphische) gut neben einander stellende Uebersicht gibt.

tigung allzu grosser Ungleichheit des Besitzes zwischen ihnen und den Höhern, um Sicherung der persönlichen Unabhängigkeit der Minderbemittelten gegen Härten, Erpressungen und Vergewaltigungen von Seiten der reichen herrschenden Geschlechter; das Volk wollte nicht regieren, es wollte blos das Joch der Bevorrechteten abschütteln, und es war daher z. B. ganz damit zufrieden, dass Tyrannis, d. h. Alleinherrschaft eines Mannes, welcher auf die Gunst des Demos sich stützend die Macht der Edeln brach und niederhielt, an die Stelle der frühern oligarchischen und aristokratischen Staatsformen trat [1]). Allein ohne Gewaltsamkeiten und theilweise ohne wenn auch vorübergehende Demagogenherrschaft giengen diese Bewegungen doch nicht ab, so z. B. in Megara, wo nach Vertreibung des Alleinherrschers Theagenes (c. 590) Umwälzungen Platz griffen, welche für einige Zeit geradezu die Verbannung der Edeln und die Einziehung ihrer Güter für den Demos zur Folge hatten. Aus dieser Zeit ist erhalten ein zweites altgriechisches Moralienbuch, die Elegien des Theognis, dem Hauptinhalt nach eine Sammlung von Belehrungen, Ermahnungen und Herzenserleichterungen, welche dieser durch eine demokratische Revolution seiner Besitzthümer beraubte und aus seiner Vaterstadt Megara vertriebene Mann ganz oder theilweise während dieser seiner Verbannung etwa in der Mitte des sechsten Jahrhunderts an einen jüngern Verwandten oder Freund Kyrnos gerichtet hat [2]). Die Elegien des Theognis sind nicht blos ein schätzbarer Inbegriff der hellenischen Nationalethik (nicht Selbsterfundenes, vielmehr »was er schon als Kind von den Guten gelernt hat, will er lehren« V. 27 f.), sondern es tritt uns in ihnen auch die Individualität und individuelle Weltansicht ihres Dichters in anziehender Weise entgegen. Obwol durch und durch Aristokrat, Verächter der »schlechten« Leute von rohen Sitten, welche den »Guten« Vaterland und Habe geraubt haben (V. 346 f. 677 f.), sowie derjenigen Standesgenossen, welche um Reichthums willen Töchter niederer Häuser freien (183 ff.), hat Theognis etwas Edles und Feines an sich, das uns selten bei den Griechen so ausgeprägt begegnet. Sein erster

1) Vgl. die treffliche Darstellung dieser Epoche der griechischen Geschichte in Duncker's Geschichte des Alterthums, Bd. 6.

2) Ueber Zeit und Schriften des Theognis s. Flach, Geschichte der griechischen Lyrik 1884, S. 389 ff.

Grundsatz ist das Mass, das Nichtzuviel (μηδὲν ἄγαν) in Allem, im Streben (335 ff. 401 ff.), im Geniessen und in den Ansprüchen an das Leben (839. 873. 719 ff. 903 ff. 1155 f.), wie im Unmuth und Gram, welchem er ruhig bescheidene Ergebung in die Geschicke entgegenstellt (219 f. 657 f. 989 f.). Dabei ist er nun allerdings ganz offen: er verhehlt nicht, dass er Sieg über seine Feinde und Vergeltung des Bösen, das sie ihm gethan, fest erhofft (344 ff. 363 f. 872. 1090), und er verschweigt desgleichen nicht, dass ihm Armuth ein trauriges Loos, das Aergste von Allem, noch schlimmer als der Tod ist (173 ff. 266 ff. 351. 383 ff. 649 ff.). Es ist ihm Letzteres (Flach S. 407) von Spätern, unter Verkennung des Rechtes der Empfindung zu rückhaltslos wahrem, ja dichterisch gesteigertem Ausdruck ihrer selbst, unbilligerweise zum Vorwurf gemacht worden; man konnte davon um so mehr Umgang nehmen, als er ja andererseits Reichthum keineswegs begehrt, sondern mit Wenigem und dessen ungestörtem Besitz zufrieden sein will (1155 f.), ganz besonders aber deswegen, weil es sicher ist, dass ihm Wahrhaftigkeit als unbedingte Pflicht gilt, welche er sich selbst zu unverbrüchlichem Gesetze macht (»niemals tadl' ich den Feind, wenn er tüchtig, lob ich den Freund, wenn er erbärmlich ist«, 1079 f.), womit übereinstimmt, dass ihm unter seinen herben Lebenserfahrungen vor Allem das traurig ist, dass er Zweideutigkeit, Hinterhältigkeit, Untreue, Freundschaftsbruch, Lüge und Betrug selbst von Seiten Solcher gefunden hat, von welchen er etwas Besseres erwarten durfte (79 ff. 93 ff. 119 ff. 645 f. 811 ff. 857 ff. 929 f. 1137). Bei seiner Offenheit ist es dann auch nicht zu verwundern, dass er nicht verhehlt, wie schwer es ihm fällt, sein und so vieler seiner Genossen unverdient hartes Schicksal mit dem Glauben an die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung zu vereinigen. »Alle Scheu ist dahin, Schamlosigkeit nur und Hochmuth siegreich über das Recht breiten im Lande sich aus« (291 f.); »lieber Zeus, ich verwundere mich über Dich; Du herrschest über Alle, Du kennst der Menschen Sinn und das Herz eines Jeden; wie erträgst Du es, frevelhafte Männer und den Gerechten gleich zu halten? ist denn den Menschen kein Unterschied von der Gottheit bestimmt, ist ihnen der Weg nicht gewiesen, welchen einschlagend sie den Göttern gefallen (375 ff.)? wie ist es gerecht, dass ein Mann, der sich frei von Unrecht gehalten, der weder Gewalt geübt noch

frevelen Eid, dass der Ungerechtes duldet? wer von den Sterblichen wird den Göttern noch Ehrfurcht erweisen, wenn er Solches sieht (743 ff. vgl. ob. S. 137)?« Und den Gott des Reichthums redet er geradezu ironisch an: »Plutos, schönster der Götter und liebreizvollster von allen, selbst der Schuft — mit Dir wird er zum edelen Mann« (1117 f.); »nicht, o Plutos, umsonst verehren so sehr Dich die Menschen, denn mit dem schlechten Sinn findest Du leichtlich Dich ab, und doch ziemt es sich, dass Reichthum hätten die Wackern; schlechtem Manne wär's gut, müsst' er in Armuth sich müh'n« (523 ff.). Wir sehen: das unverrückte Feststehen Hesiod's im Glauben an die Gerechtigkeit der Weltordnung droht bei Theognis in ein bedenkliches Schwanken zu gerathen; es ist von Demjenigen, was er sagt, allerdings noch ziemlich weit bis zu Dem, was Thukydides bei der Beschreibung der athenischen Pest berichtet: »da die Menschen nicht wussten, was aus ihnen werden sollte, so überliessen sie sich überwältigt von dem Unglück der Geringschätzung alles Göttlichen und Menschlichen; die Götter zu ehren oder nicht achteten sie für gleichgiltig, weil sie doch Alle (Gute und Böse) ohne Unterschied Beute des Todes werden sahen« (2, 52 f.); aber hier wie dort ist im Grunde der Sachverrhalt derselbe. Der griechische Glaube, dass Tugend Gewähr de Glückseligkeit sei (S. 132), hatte auch seine gefährliche Seite: man konnte durch das Glück des Lasters und durch das Ausbleiben der Glückseligkeit bei den Bessern an der Tugend irre werden, und man konnte das um so mehr, als der griechischen Weltanschauung in Folge ihres Eudämonismus, sowie im Zusammenhang mit der mangelhaften ethischen Gestalt ihrer Gottesidee, der Gedanke daran fehlte, dass auch das Leiden eine sittliche Bedeutung für den Menschen und damit sogar etwas Gutes in höherem Sinne (S. 60) für ihn haben kann.

Die mit dem siebenten Jahrhundert beginnende freiere Gestaltung der hellenischen Staaten, sowie die nunmehr eintretende Zunahme der Bildung hauptsächlich in Folge der steten Erweiterung, welche damals der Gesichtskreis des hellenischen Geistes durch die fortwährend steigende Berührung mit fremden Ländern, durch Handel und Colonisationen erfuhr, diese beiden Ursachen gaben auch sonst, zum Theil schon vor der Zeit des Theognis, dem Streben nach praktischer Lebensweisheit eine lebhafte Nahrung

und Aufmunterung, und zwar namentlich in der Weise, dass man in möglichster gnomischer Einfachheit und Kürze wichtige moralische Grundbegriffe und Grundsätze theils aus den schon vorhandenen sittlichen Lehren der Religion und Poesie aussonderte, theils solche selbständig aufstellte, und dass man ebenso auch die Mittel und Wege anzugeben suchte, welche es dem Menschen möglich machen, sein sittliches Bedürfniss zu erkennen und sich sittlich zu bilden. Dieses Aussprechen einzelner Sittenregeln ging Hand in Hand mit dem verwandten Triebe, auch politische und Klugheitsregeln zum allgemeinen Bewusstsein zu bringen; Beides wurde von Männern ins Werk gesetzt, welche meist auch anderweitig sei es durch ein bedeutendes Geistesstreben oder durch einflussreiche politische Thätigkeit sich auszeichneten, und es war diess eine Erscheinung, welche wie keine andere in der Geschichte der ethischen Reflexion bei den Griechen Epoche machte, weil die nationale Sittlichkeit durch sie eine bestimmt ausgeprägte und doch um ihrer Einfachheit willen volksthümliche Grundlage des Denkens und Handelns erhielt. Die Ueberlieferung hat diese Erscheinung an die Namen der sieben Weisen geknüpft, auf deren Personen freilich wol auch manche erst spätere Spruchweisheit zurückgeschoben worden ist, während umgekehrt wol ebenso unhistorisch Jedem ein besonderer einzelner Hauptspruch beigelegt wurde, der nun eben an dem Namen eines der gefeierten Sieben seine Auctorität haben sollte [1]. Thales soll gesagt haben: Er-

1) Zuerst erwähnt Plato im Dialog Protagoras pag. 343 als Männer, welche Lebensweisheit in gnomischer Kürze gelehrt, die sieben Männer Thales, Pittakus, Bias, Solon, Kleobulus, Myson (an dessen Stelle später Periander tritt) und Chilon. Ueber Andere, welche die 7 Weisen erwähnt und über sie geschrieben haben, s. Bohren de septem sapientibus 1867, bei welchem (S. 5—22) auch nachgewiesen ist, auf welchen Quellen die Angaben desjenigen Schriftstellers beruhen, an welchen sich die Geschichtschreibung der alten Philosophie da, wo Originalschriften griechischer Denker und ältere Ueberlieferungen über sie fehlen, hauptsächlich halten muss, des Diogenes Laertius im ersten Buch seiner Schrift: φιλόσοφος ἱστορία ἢ περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus. Viele Gnomen »der 7 Weisen« sind auch zusammengestellt in dem Ἀνθολόγιον oder Florilegium moralischer Sätze und Sentenzen antiker Denker und Schriftsteller, welche im fünften Jahrhundert n. Ch. Johannes von Stobi in Makedonien für seinen Sohn Septimius zusammenstellte, gleich-

kenne dich selbst, γνῶθι σαυτόν (prüfe, wozu du tauglich bist und wozu nicht, ehe du handelst); Pittakus: Erkenne den rechten Zeitpunct, καιρὸν γνῶθι (wenn du etwas unternehmen willst); Bias: Die meisten Menschen sind schlecht, οἱ πλεῖστοι κακοί (nimm dich also vor ihnen in Acht und werde ihnen nicht gleich); Chilon: Verbürge dich, so ist der Schaden da, ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (sei vorsichtig auch in Dienstleistung und Gefälligkeit); Solon: Nichts zu viel, μηδὲν ἄγαν; ähnlich Kleobulus: Das Mass ist das Beste, μέτρον ἄριστον; Periander: Uebung (oder Sorgfalt) ist Alles, μελέτη τὸ πᾶν (Diog. L. 1, 40. 63. 73. 79. 88. 93. 99). Sonst wird von einzelnen dieser Sieben noch Folgendes berichtet. Thales, der Philosoph von Milet (c. 640—562), der den Joniern vergeblich rieth gegen Lydien zu einem kräftigen Städtebund zusammenzutreten (Hdt. 1, 170), soll über die von ihm empfohlene Selbsterkenntniss weiter gesagt haben: Sich selbst kennen (und so sich selbst gut berathen) ist schwer, einem Andern rathen ist leicht (δύσκολον τὸ ἑαυτὸν γνῶναι, εὔκολον τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι D. L. 1, 35), desgleichen: Wie werden wir am besten und gerechtesten leben? wenn wir, was wir Andern vorwerfen, selbst nicht thun. Ein Mann von ganz besonderer, an Solon hinreichender Bedeutung war Pittakus, c. 652—570; im Jahr 590 um Ordnung in Mitylene auf Lesbos zu schaffen zum unbeschränkten Herrscher gewählt richtete er in seiner Vaterstadt eine humane, zugleich aber am rechten Ort gehörig scharfe Gesetzgebung auf, indem er, um der damaligen Trunkliebe auf der weinreichen Insel zu begegnen, verordnete, dass Betrunkene, welche Jemand schlagen, eine grössere Strafe, als Nüchterne, welche dasselbe gethan, zu erleiden haben (Aristot. Polit. 2, 12); er versöhnte das Volk mit dem vertriebenen Adel, rief diesen zurück und legte, nachdem er so binnen zehn Jahren den Staat in guten Stand gesetzt hatte, seine Herrschaft freiwillig nieder; ausser dem oben angeführten Hauptspruch wird ihm (Plat. Protagoras p. 343) das Wort beigelegt: Schwer ist es, edel zu sein (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι), und bei D. L. 1, 77 f.: Schmähe das Unglück nicht, fürchte die Vergeltung (ἀτυχίαν μὴ ὀνειδίζειν νέμεσιν αἰδού-

falls neben dem zweiten Sammelwerk desselben, Eclogae physicae et ethicae, eine Hauptquelle für antike Philosophie.

μενον), Sprich nicht schlecht über Freunde, aber nicht einmal über Feinde (φίλον μὴ λέγειν κακῶς, ἀλλὰ μηδὲ ἐχθρόν), Rühmlich ist Siege erfechten ohne Blut (τὰς νίκας ἄνευ αἵματος ποιεῖσθαι), Was ist das Beste? was eben jetzt zu thun ist recht thun (τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν), Was zeigt den Mann? Das, was er als Herrscher ist (ἀρχὴ ἄνδρα δεικνύει). Bias von Priene (c. 620—540), wie Thales jonischer Staatsmann und Patriot, vor Allem sprichwörtlich berühmt durch die Gerechtigkeit seiner richterlichen Urtheile und sein Streben Unrechtleidenden zu ihrem Rechte zu helfen (D. L. 1, 84. Duncker 6, 306), soll für das schlimmste wilde Thier den Tyrannen, für das schlimmste zahme den Schmeichler erklärt (Plutarch. convivium 7 sapientum 2), er soll desgleichen während eines Seesturms gottlosen Mitfahrenden, welche jetzt zu den Göttern um Hilfe flehten, gesagt haben: Seid still, damit die Götter nicht bemerken, dass Ihr hier zu Schiffe seid (D. L. 1, 86); er sagte ferner: Angenehmer ist es, Feinden Recht sprechen, als Freunden, denn Freunde, gegen die man etwa entscheiden muss, werden unsre Feinde, Feinde aber, gegen welche wir gerecht sind, werden unsre Freunde; desgleichen: Liebe, als ob du vielleicht dereinst hassen müsstest, weil die Meisten schlecht (also unverlässliche Freunde) sind; Was gefällt dem Menschen? dass er Gewinn macht; Thust du etwas Gutes, so lege es der Gottheit bei, εἰς θεοὺς ἀνάπεμπε (D. L. 1, 87 f.). Chilon aus Sparta (c. 628—548), hochgeehrter Mann in seiner Zeit, der als Geront und Ephore Verdienste um die Beschränkung der königlichen Machtwillkür und um Festgründung der strengen Sitte seiner Vaterstadt erworben zu haben scheint (D. L. 1, 68 ff. Duncker 6, 354), empfahl Selbstbeherrschung und würdige Haltung: Beherrsche deine Zunge, lasse sie nicht deinem Verstand vorauslaufen, Bewege die Hand nicht hin und her, wenn du redest, denn es ist sinnlos; Eile nicht auf der Reise; Lästere den Nächsten nicht; Drohe Niemand, denn Drohen ist weibisch; Verlache nicht den Unglücklichen; Sei mild, wenn du stark bist, damit man dich ehre, nicht fürchte; Am Probirstein wird das Gold geprüft und zeigt seinen Werth, am Golde selbst kommt guter und böser Sinn des Mannes zu Tage; Schwer ist Geheimnisse bewahren, die Musse gut verwenden, Unrecht ertragen; Mannestüchtigkeit ist das Zukünftige durch denkende Berechnung vorauserkennen (D. L. a. a. O.). Von Kleobulus aus

Rhodus und Periander, c. 625—585 Herrscher von Korinth, ist ausser den ihnen beigelegten Hauptsprüchen (S. 154) wenig bekannt. Mehr dagegen weiss man von Solon (c. 639—559). Wenn ihm der Spruch »Nichts zu viel« beigelegt wird, so charakterisirt derselbe allerdings sehr treffend die Art und Weise und die Wirksamkeit dieses ausgezeichneten Mannes. Er ist für das Schöne des Lebens offen und empfänglich, er ist hochstrebend, er ist unternehmend, er hat seine festen Ansichten und weiss sie durchzusetzen, er ist Feind der Ungerechtigkeit, der Härte und der Unterdrückung, aber Alles mit dem Masse, das so viele andere Hellenen in Worten immer priesen, in Thaten stets verleugneten. Er lobt sich und wünscht sich die Freuden des Daseins, die Gaben des Dionysos, der Aphrodite, der Musen (fragm. 24 ff. Bergk, poëtae lyrici Graeci p. 345 f.), aber er lässt nur die als würdige Männer gelten, welche es verstehen, den Genuss mit friedfertiger Ruhe zu veredeln (εὐφροσύνας ἐν ἡσυχίᾳ κοσμεῖν fr. 4, V. 10), und nicht träg, sondern stets Neues lernend (fr. 18) sieht er das Alter sich nahn (γηράσκω δ' ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος); auch Reichthum ist willkommen, aber nur gerecht erworbener (13, 7), die Tugend geben wir für Reichthum niemals hin, denn sie hält allzeit Stand (ἔμπεδον αἰεί), während die Güter stets von Einem zum Andern wandern (fr. 15) und Reichthum gern Uebersattheit und Hochmuth erzeugt (8); er hat Freude am Glück und Wolsein der Menschen (38), aber er weiss: zu den Beseligten zählt kein Sterblicher, sondern in Mühsal leben sie alle, so viel ihrer die Sonne beschaut (14), die Moira bringt Beides den Sterblichen, Böses und Gutes, und vor der Götter Geschenk ist es umsonst zu entfliehen, in jedwedem Beginnen ist Fährlichkeit, Keiner ermisst es, wie's ihm gehen wird mit dem begonnenen Werk, denn der recht es zu machen versuchte fiel unerwartet oft in ein Schuldunheil gross und schwer herab, Anderem der's schlecht machte gewährt die Gottheit für Alles guten Erfolg und lässt ihn seinen Unverstand nicht entgelten (13, 63 ff.). Auch der Beschränktheit seines Erkennens soll der Mensch eingedenk sein; in Finsterniss gehüllt bleibt schwer zu verstehn der Erkenntniss Mass, welches Ende und Ziel von Allem begreift (16), ganz ist dunkel der Sinn der Unsterblichen für uns Menschen (17). Eines ist freilich gewiss, dass die Gottheit die Gesinnung des Menschen kennt, und dass die Strafe des Bösen

ihrerseits nicht ausbleibt; zwar kommt sie nicht immer sogleich und schnell, da Zeus sich nicht wie Menschen zum Zorn reizen lässt, aber nur um so sicherer tritt sie ein, je länger sie zögerte, sodass hie und da selbst die Kinder und Nachkommen es zu büssen haben, was die Väter verbrachen (13, 16 ff.). Gemäss diesen seinen Grundsätzen hat Solon auch als Staatsmann gehandelt, da eine Neuordnung der Verfassung und Gesetzgebung seiner Vaterstadt ihm übertragen war. Er hat nicht, wie Viele es ihm riethen, die Hand nach der Tyrannis ausgestreckt (32 f.), er hat nur das Rechte für Alle, für die Hohen und die Niedern, festgestellt, er hat Jenen nichts genommen, was ihnen gebührte, Diesen nicht mehr Berechtigung gegeben, als sie bedurften (5), er hat Allen begreiflich zu machen gesucht, dass schlecht Gesetz (δυσνομία) Uebel in Masse stiftet, gut Gesetz (εὐνομία) aber Alles ordnet, den Frevel fesselt, das Rauhe glättet, das gebeugte Recht gerade macht, Groll und Zwietracht beschwichtigt (4, 31 ff.); mit Freude darf er auf sein Werk, namentlich auf die Befreiung so vieler unterdrückter und in die Fremde verkaufter Mitbürger zurückschauen, auf sein Werk, das er muthig, Gewalt (βία) verbindend mit Gerechtigkeit (δίκη), begonnen und vollendet hat (35—37). Mit allen diesen Lehren und Aussprüchen Solon's selbst stimmt auch überein die ihm von Herodot (1, 30—32) beigelegte (neuerdings[1]) zwar wegen chronologischer Zweifel ihm abgesprochene) Unterredung mit dem König Krösus von Lydien. Ganz im Geist des »Nichts zu viel« empfiehlt er Bescheidenheit in den Anforderungen an das Glück, weil man als Einzelner nicht Alles zumal haben könne, und weil erfahrungsmässig Leid und Freude im Leben allzeit dergestalt wechseln, dass man sagen muss, »der Mensch ist Zufall, weiter nichts« (πᾶν ἐστιν ἄνθρωπος συμφορή); ebenso lehrt er, was die Frage betrifft, ob ein Mensch ein Glücklicher genannt werden könne, man müsse unterscheiden zwischen vorübergehenden glücklichen Zuständen (εὐτυχία), welche noch keinen Glücklichen machen, und Glückseligkeit (ὄλβος) eines ganzen Lebens, ein glückliches Ende desselben mit eingeschlossen; letztere erst berechtige uns das Prädicat des Glücklichen einem Sterblichen wirklich beizulegen. Das Glück selbst aber besteht nicht in Reichthum und

1) Flach, griech. Lyrik S. 376. Anders Duncker 6, 456.

solchen Dingen, sondern im Wolergehen auch bei mässigem Gut; das höchste Glück, das der Mensch erreichen kann, ist dieses, das Wolergehen seiner selbst, seiner Familie, seines Vaterlandes zu haben und ein solches Dasein durch einen ehrenvollen Tod für jenes endigen zu dürfen.

Die Sprüche und Lehren der »sieben Weisen« sind ungeachtet der Einfachheit und Sonnenklarheit, in welcher sie uns erscheinen, im Bisherigen in derjenigen Vollständigkeit wiedergegeben worden, welche ungefähr erforderlich war, um eine bestimmte Anschauung von der Popularethik jenes Zeitalters zu geben. Wie hoch sie aber von den Griechen gehalten wurden, zeigt auch die Thatsache, dass eine Anzahl jener und noch anderer Gnomen in der Vorhalle des altehrwürdigen Nationalheiligthums des Tempels des Apollo in Delphi an Säulen oder auf Tafeln angeschrieben (vgl. S. 142 und 125), und damit symbolisch zu Gesetzen dieses Gottes selbst, des Gottes der Reinheit und Besonnenheit, erklärt wurden. Göttling hat in seiner Abhandlung über die delphischen Sprüche (Abh. aus dem classischen Alterthum 1, 221 ff.) aus den Berichten griechischer Schriftsteller folgende Doppelreihe dort befindlicher Hauptsprüche hergestellt:

Εἶ· Θεῷ ἦρα κόμιζε, Παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον,
Γνῶθι σεαυτόν, Μηδὲν ἄγαν, Εγγύα πάρα δ'ἄτη. Unter Weglassung des räthselhaften Εἶ (Du bist, denke auch daran, was du sein sollst?) kann dieselbe etwa so wiedergegeben werden:

Gott gib, was ihm gebührt; verbessere menschliche Meinung (?),
Kenne dich, thu nicht zu viel, versprich — so hast du das Unglück.

Welchen Gebrauch später der Kyniker Diogenes von der Ermahnung παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον machte, wird seiner Zeit erwähnt werden. Den letzten (chilonischen) Spruch (S. 154) hat Göttling genauer so erklärt, man solle sich nicht vermessen, je etwas zu versprechen, weil man der Zukunft nicht Herr sei und durch das Sichbinden zum Lügner werden und leicht ins Unglück kommen könne, wie es auch bei Sophokles (Antigone 388 f.) heisst: »nie durch Eidschwur binde sich der Mensch, zum Trug wird durch die Reue sein Entschluss«, bewahre dir mit Besonnenheit die Freiheit des Handelns. Diese Warnung vor schadenbringendem Eingehen gefährlicher Verbindlichkeiten ist nun freilich eine Regel der Vor-

sicht in Betreff des eigenen Wols, welche mit der Pflicht gegen den Nebenmenschen, die ein solches Eingehen gebieten kann, nicht vermittelt ist; aber derartige einseitige Sittenregeln gehören dem Kindheitsalter der Ethik an und kommen in ihm überall zum Vorschein; zu den Aufgaben, welche sich später die griechische Philosophie stellte, gehörte namentlich auch diese, solche Einseitigkeiten zu entfernen und darauf zu dringen, dass das Handeln keine der sittlichen Rücksichten, die zu nehmen sind, vernachlässige, sondern Ausfluss und Ausdruck der ganzen und vollen Tugend sei.

Die philosophische Ethik der Griechen.

Erste Periode. Die praktische Philosophie vor Sokrates.

Die griechische Philosophie verdankt ihren Ursprung denjenigen Kreisen des hellenischen Lebens, welche am schnellsten eine höhere Stufe der geistigen und politischen Entwicklung erreichten und zugleich durch ihre Berührung mit den gebildetern Nationen des Orients in Folge von Verkehr und Handel der wissenschaftlichen Forschung zugänglicher gemacht waren, als diess in den mehr in sich abgeschlossenen Stammlanden der Fall sein konnte, d. h. sie tritt zuerst auf in den kleinasiatischen und von hier aus in den mit diesen in vielfacher Verbindung stehenden unteritalischen Colonien der Griechen. Und zwar geht sie zunächst lediglich hervor aus dem mit zunehmender Bildung natürlich erwachenden theoretischen Interesse des Geistes für die Erkenntniss der dem Menschen vorliegenden und ihn umgebenden Objectivität, d. h. sie wendet sich zunächst dem Weltganzen zu, um durch die Erkenntniss der ihm zu Grunde liegenden nnd alle seine Theile unter sich verknüpfenden Principien, seiner Elemente, Kräfte und Gesetze, sein Wesen und sein Werden erklärlich zu machen, oder sie ist zunächst Naturphilosophie, Kosmologie. Allein der hellenische Geist war viel zu lebenskräftig, zu thateifrig, zu angelegentlich mit den politischen und sittlichen Zuständen der unmittelbaren Gegenwart beschäftigt, als dass bei ihm die Philosophie blosse Theorie, blosse Contemplation oder gar blosse Ge-

lehrsamkeit hätte bleiben können; auch das Philosophiren wurde bei ihm praktisch, Ergründung von Wahrheit und Weisheit für das thätige Leben. Das begann schon jetzt; mehrere der bedeutendsten hellenischen Naturphilosophen sind auch ethische Denker gewesen; ihre ethischen Lehren waren freilich noch sehr unvollständig und mangelhaft, weil das metaphysisch Kosmologische auch ihnen Hauptsache war und daher die Untersuchung der Natur des Menschen und der menschlichen Dinge noch zu sehr hinter Jenem zurücktrat, aber sie giengen zum Theil ernstlich darauf hin, aus dem Wesen des Weltalls Lehren über die Bestimmung des Menschen und damit Gesetze für das menschliche Wollen und Thun abzuleiten. Zwar sagt Cicero in einer bekannten Stelle seiner tusculanischen Unterredungen (5, 4): »Sokrates war der Erste, welcher die Philosophie vom Himmel (dessen Bewegungen u. s. w. die Frühern untersucht hatten) herabrief, sie in Stadt und Haus einführte und sie zwang, das Leben und die Sitten, das Gute und das Böse zu untersuchen«, und auch jetzt noch wird in der Geschichtschreibung der Philosophie der vorsokratischen Epoche mehr nur eine populäre als eine wissenschaftliche Form der Behandlung ethischer Gegenstände zuerkannt (z. B. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie S. 25 u. s.). Aber so viel lässt sich erweisen: die ethischen Lehren derjenigen Vorsokratiker, welche solche aufgestellt haben, stehen mit ihren Philosophemen über Natur und Welt in wesentlichem innerem Zusammenhang (so bei Pythagoras und Demokrit) und sind theilweise (bei Heraklit und den Sophisten) bereits von ihnen selbst mit diesen Philosophemen in Verbindung gesetzt, ja aus ihnen abgeleitet worden. Auch werden wir finden, dass die ethischen Lehren der Vorsokratiker die Grundlagen für bedeutende ethische Systeme der späteren Epochen bilden, und zugleich, dass sie vielfach sogar einen Vorzug vor letztern haben, den Vorzug weniger einseitig subjective Tendenzen zu verfolgen, als diese (z. B. der Stoicismus und Epikureismus) es gethan haben, ein Vorzug, welcher daher kommt, dass die vorsokratischen Denker noch mehr innerhalb der Totalität der hellenischen Nationalanschauung bleiben, sowie daher, dass sie der Natur noch näher stehen.

Pythagoras.

Die ältern jonischen Philosophen scheinen sich, wenn man von den dem Thales beigelegten Sittensprüchen (S. 154) absieht, fast ausschliesslich mit der Naturwissenschaft beschäftigt zu haben; Thales, Anaximander und Anaximenes von Milet waren hauptsächlich Mathematiker und Astronomen. Weiter als sie muss den Kreis des Erkenntnissstrebens gezogen haben Pythagoras von Samos, ein Mann, von welchem man zwar nur sehr wenig Sicheres weiss, dessen Lehre und Wirksamkeit aber von der Art waren, dass sein Name einer der berühmtesten des Alterthums geworden und in spätern Zeiten seine Persönlichkeit sogar mit dem mythischen und mystischen Nimbus übermenschlich miraculösen Wesens und Wirkens umkleidet worden ist [1]). Zu den sichern Nachrichten über ihn gehören vorerst zwei Aussprüche seines gegen ihn wie gegen Andere sehr schroffen Gegners Heraklit: »Vielwisserei (πολυμαθίη) lehrt nicht Vernunft; sonst hätte sie den Hesiod belehrt und den Pythagoras, ebenso denXenophanes und den (fabelnden Geschichtschreiber) Hekatäus« (D. L. 9, 1) und: »Pythagoras übte Wissenserkundigung am meisten unter allen Menschen (ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων), und diese (alle möglichen Kenntnisse enthaltenden) zusammengeschriebenen Sachen auslesend machte er sich daraus seine eigene Weisheit, Vielwisserei und schlechte Kunst zurecht (καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην). Ausserdem hat Herodot wahrscheinlich (Zeller, griech. Ph. 1, 280) den Pythagoras im Auge, wenn er von Griechen redet, welche die ägyptische Lehre von der Unsterblichkeit und den Wanderungen der Seele sich angeeignet haben (2, 123), und an einem andern Ort (2, 81) stellt er die Py-

1) Porphyrius, Neuplatoniker (c. 232—304 n. Chr.), Πυθαγόρου βίος, Jamblichus, Schüler des erstern († c. 330), Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου λόγος. Neben den vielen Fabeln enthalten diese Schriften, namentlich die des Jamblich, doch viel Altes und Glaubwürdiges, besonders aus Aristoxenus von Tarent, in seiner Jugend Schüler eines Pythagoreers, später des Aristoteles. Er schrieb Verschiedenes über Geschichte und Lehre der Pythagoreer, an welcher letztern er selbst in manchen Puncten festhielt (Zeller, griech. Philosophie 2, 2, 881 ff.). Vgl. Rohde, die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, im Rheinischen Museum für Philologie Bd. 26. 27 (1871. f.).

thagoreer mit den Orphikern zusammen, »welche in Wahrheit Aegyptier seien«, d. h. ihre Lehren (z. B. wol die auch von ihnen behauptete Seelenwanderung) und ihre religiösen Vorschriften und Geheimdienste (ὄργια) aus Aegypten entlehnt haben (τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι). Aus diesen Nachrichten, sowie aus Dem, was über die pythagoreische Schule überliefert ist, darf man schliessen, dass Pythagoras von allen Seiten her sowol naturwissenschaftliche Kenntnisse als religiöse Lehren und Gebräuche zusammengebracht und von hier aus, sowie auf der Grundlage eigener Forschungen, Entdeckungen und Speculationen, sich ein umfassendes Weisheitssystem auferbaut hatte, welches, soweit es Philosophie war, von seinen Schülern und Nachfolgern im Einzelnen bestimmter ausgebildet wurde.

Die Philosophie des Pythagoras ist bekanntlich eine mathematische Anschauung vom Universum. Alles ist Zahl, d. h. die Welt ist Vielheit, Menge, Masse, aber nicht blos Vielheit überhaupt, sondern bestimmte Vielheit; das Wesen der Zahl ist ja eben diess, eine bestimmte, so oder so (1, 2, 3 u. s. f.) grosse Vielheit zu sein. Allerdings nehmen auch die Pythagoreer an, dass es Vielheit in abstracto, unmessbar grosse, ins Unendliche fortlaufende, nicht in bestimmten Zahlen zu fassende Vielheit gebe; diese Vielheit nennen sie πλῆθος (Menge) und genauer ἄπειρον, Unbegrenztes, numerisch nicht zu Begrenzendes. Aber dieses Unbegrenzte ist ihnen nicht Alles; es gibt auch bestimmte Zahl, zählbare Vielheit, es gibt 1, 2, 3, 4 u. s. f.; mit solcher Zahl ist vorhanden Einschränkung der abstract unendlichen Vielheit auf eine begrenzte Anzahl, oder mit ihr ist dem ἄπειρον gegenüber da Begrenzung, πέρας; solche bestimmte Zahlen sind Eins (τὸ ἕν, μονάς), Zwei (δυάς) und sodann die grössern Zahlen bis hinauf zur Zehn (δεκάς), mit welcher (indem das »dekadische System« von den Pythagoreern als ein objectiv in der Natur der Dinge gegebenes Princip betrachtet wird) die Reihe der selbständigen oder eigentlichen Zahlen aufhört (11 ist blos 10 + 1, 100 ist blos 10 + 10 u. s. w.). Das Wesen des Universums nun besteht eben darin, dass zwar ein ἄπειρον, eine unendliche Vielheit, welche als solche zugleich unbegrenzte Massen- und Raumausdehnung ist, vorhanden ist, dass aber dieses ἄπειρον fortwährend begrenzt wird

und ist von dem πέρας; letzteres, gegeben in der Reihe der bestimmten Zahlen von der Eins bis zur Zehn, ist zugleich Begrenzendes (περαῖνον) des Unbegrenzten, d. h. es formt innerhalb des Unbegrenzten und aus ihm begrenzte Existenzen, welche eben jenen bestimmten Zahlen entsprechen. Das πέρας formt 1) innerhalb der unendlichen Vielheit des ἄπειρον eine einheitliche, ringsum begrenzte kugelförmige Welt, umgeben von dem ungeformt bleibenden Theile des ἄπειρον (dem unendlichen gestaltlosen Raum), und es formt diese Welt innerhalb ihrer selbst einheitlich gegliedert, d. h. so, dass um ihren Mittelpunct (κέντρον) einzelne gesonderte Weltkörper in Kreisbahnen sich bewegen; dieser Weltkörper sind es zehn, indem die Zehnzahl als höchste der Zahlen das Princip der Gestaltung und Gliederung des Weltalls abgibt: zu oberst die Fixsternsphäre, dann die fünf Planeten, die Sonne und der Mond, endlich die Erde und die zwischen dieser und dem Centrum der Welt rotirende (von den Pythagoreern aus ihrer Lehre von der Wichtigkeit der Zehnzahl heraus und aus astronomischen Gründen ersonnene) Gegenerde (ἀντίχθων). Das Princip der Gestaltung durch Zahlen erstreckt sich aber 2) auch in alles übrige Einzeldasein: jede räumliche und körperliche Figuration ist eine Zahl: der Punkt ist Eins (.), die Linie Zwei (. .), die Fläche beginnt mit Drei (.˙.), der (nicht runde) Körper mit Vier, weil er von mindestens 4 Flächen begrenzt ist u. s. f.; kurz es ist nirgends innerhalb der Welt blosse Masse, sondern überall mathematische Bestimmtheit, alle Dinge in der Welt sind Producte gewisser Zahlen und verhalten sich zu einander wie diese selbst, alle sind zähl- und messbare Grössen. Die Pythagoreer haben dieses Princip freilich weiterhin in einer Weise, bei der man ihnen nicht mehr folgen kann, auf Alles und Jedes angewendet, indem nach ihnen z. B. mit der Zahl Sechs Beseelung (ψύχωσις), mit der Sieben Licht (φῶς), Gesundheit (ὑγίεια) und Vernunft (νοῦς), mit der Acht (zugleich als Zahl des musikalischen Einklangs) Liebe (ἔρως) und Freundschaft (φιλία), sowie Klugheit und Einsicht (μῆτις καὶ ἐπίνοια) in die Weltwesen kommt; aber den guten Sinn hatte diese Anwendung doch, dass sie den Gedanken aufstellte: die Welt ist ein Ganzes von Existenzformen, welche durch ihre quantitativen Masse und Verhältnisse bestimmt von einander unterschieden sind, und welche zugleich eine von unten nach oben zu diesen Verhältnissen gemäss

streng geordnete und zu stets zunehmender Vollkommenheit aufsteigende Reihe oder Stufenfolge bilden. Sofern nun nach allem Bisherigen das Unbegrenzte in der Welt (das ἄπειρον) vom Princip der Grenze (πέρας) in die von letzterem erzeugten Formen gebracht ist, kann auch gesagt werden: es ist in der Welt eine Verbindung, eine Zusammenfügung der beiden Principien ἄπειρον und πέρας, oder die Welt ist nicht blos Zahl (ἀριθμός), sondern auch »Harmonie«, sie vereinigt das Formlose mit der Form, sie ist ein κόσμος, Eine grosse »Ordnung« (was das Wort κόσμος eigentlich bedeutet), eine Ordnung, in welcher jene beiden Principien harmonisch verknüpft sind [1]). Diese Harmonie beider Prin-

1) Die oben gegebene Auffassung der pythagoreischen Lehre geht theilweise übereinstimmend mit Schwegler (Geschichte der griech. Philosophie, S. 69) von der Annahme aus, P. habe, weil er die mathematischen Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge zum Gegenstand seines Nachdenkens machte, namentlich aus Anlass der Erkenntniss, dass die verschiedene Höhe der Töne und ebenso ihre harmonischen Verhältnisse zu einander einfach von ihren Zahlen herkommen oder nichts als eben Zahlen sind, sich die Anschauung gebildet, dass überhaupt alle Realität und Alles, was sich an ihr findet, Zahl sei. »Zahl« im weitern Sinn ist ungemessene Menge, im engern gemessene, so oder so grosse Anzahl; so ergab sich aus der Lehre, dass Alles Zahl sei, nach der Einen Seite hin das ἄπειρον, nach der andern der Complex der gemessenen oder bestimmten Zahlen, welche der Masse Grenze und Form (πέρας) geben. Die von Aristoteles (Metaphys. 1, 5, 9) angeführte Tafel der ἀρχαί, welche einige Pythagoreer aufstellten, beginnt mit den offenbar verwandten Gegensätzen πέρας καὶ ἄπειρον und ἓν καὶ πλῆθος. Die Welt (berichtet A. Met. 14, 3, 22 weiter) entstand in folgender Weise: τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος, d. h. als das erste reale Eins im Centrum des Weltraums (von den Pythagoreern als Substanz erster Ordnung, als Feuer, aufgefasst und daher Centralfeuer, πῦρ ἐν μέσῳ, genannt) sich gebildet hatte, wurden sofort die ihm zunächst liegenden Theile des ἄπειρον angezogen und von dem Grenzprincip in Grenzen gebracht [und das gieng so fort, bis um das ἕν her die zehen rotirenden Weltkörper, endlich jenseits dieser das Feuer des Umkreises (S. 165) aus dem ἄπειρον herausgeformt war]. Das nicht geformte ἄπειρον ist ausserhalb der Welt (τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον Arist. Phys. 3, 4), und zwar sich unendlich nach allen Seiten in den Raum ausdehnend (Zeller 1, 405). Philolaus, der Pythagoreer, welcher zur Zeit des Sokrates zuerst eine schriftliche Darstellung der pythagoreischen Lehre herausgab, sagt Stob. ecl. 1, pag. 454 f.: ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα, ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον οὐ κα (nicht wol) εἴη· ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἆρα, ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχ-

cipien ist nun aber freilich nach pythagoreischer Lehre nicht innerhalb der ganzen Welt die gleiche; es gibt Weltregionen, innerhalb welcher sie nicht rein vorhanden ist. Das nach der Annahme der Pythagoreer die Fixsternsphäre umgebende und damit die Gesammtwelt vom ἄπειρον ausserhalb ihrer abschliessende Feuer des Umkreises (περιέχον πῦρ) ist, wie das Centralfeuer (S. 164), ein Gebiet der vollkommenen Reinheit der Elemente (εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων); die Region der Gestirne ist der Ort der gleichmässig geordneten Bewegung; die Region unter dem Monde aber, die irdische Region, ist der Sitz des stets Veränderung liebenden Werdens (τὸ ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως) und damit der Unordnung oder ἀταξία, sowie auch der Ort weniger vollkommener Wesen und Geschöpfe als die der beiden obern Regionen (eine Anschauung, welche, wie wir bald sehen werden, für die religiösen und ethischen Lehren des Systems von grundlegender Wichtigkeit war).

Mit ihrer mathematisch begründeten Kosmologie haben Pythagoras und seine Schule auch religiöse Lehren verbunden, von welchen man freilich nur sehr Weniges weiss. Die Götterlehre der Pythagoreer und namentlich ihr Verhältniss zum hellenischen Volksglauben ist gänzlich im Dunkeln; es ist namentlich unbekannt, ob sie etwa eine ihrer Kosmologie entsprechende und vielleicht mit ihr verflochtene Theogonie (nach der Art Hesiod's) gehabt haben; und auch das erfährt man nicht, wo nach ihnen die Götter ihren Sitz haben; die Angabe, dass sie das Centralfeuer Heerd des Alls (ἑστία τοῦ παντός), Haus, Wache, Thurm des Zeus (Διὸς οἶκος, φυλακή, πύργος), auch Göttermutter (μήτηρ θεῶν) nannten (was auf eine Theogonie hinweist), reicht nicht hin zu einer klaren Vorstellung von der pythagoreischen Götterwelt. Zweierlei jedoch ist gewiss. Die Pythagoreer

θη. p. 460: ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ (das περαῖνον und ἄπειρον) ὑπῆρχον οὐχ' ὅμοιαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐτοῖς κοσμηθῆμεν, αἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧτινι ὧν τρόπῳ ἐγένετο· ἀνάγκα τᾷ τοιαύτᾳ ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, αἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. p. 468: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τῆς σφαίρας ἑστία καλεῖται. In Betreff alles Weitern, was oben aus der pyth. Lehre von der Welt und über sie angeführt ist, sei auf Zeller, Schwegler, Ritter et Preller historia phil. graecae et rom. p. 60 ff. u. A. verwiesen.

fassten auch theologisch das Gesammtdasein in eine höchste Einheit zusammen, sie lehrten, dass von Gott Alles wie in einem Gewahrsam umschlossen sei (Athenagoras Legatio pro Christianis p. 25: Φιλόλαος ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων). Ebenso hatten sie, was den Menschen betrifft, sei's aus Aegypten oder aus orphischen oder sonstigen Theologumenen, die Lehre von der Seelenwanderung aufgenommen; sie behaupteten, die Seele sei um Strafen für gewisse Vergehungen zu erleiden an den irdischen Körper gefesselt und befinde sich in ihm wie in einem Gewahrsam oder Gefängniss, von welchem sie beim Tode dann frei und zu höherer Existenz in göttlicher Sphäre emporgehoben werde, wenn sie sich dessen durch Tugend würdig machte, wogegen sie, je nachdem sie in höherem oder geringerem Grade diess nicht gethan hat, entweder zu schweren Qualen in der Unterwelt verstossen oder abermals zu neuem Eintreten in einen sterblichen Leib verurtheilt werde[1]). Offenbar liegt dieser pythagoreischen Form der Lehre von der Seelenwanderung die weitere Idee zu Grunde, die Menschenseele gehöre ursprünglich der irdischen Körperwelt gar nicht an, sie sei überirdischen Wesens und Ursprungs, sie habe demgemäss dereinst in einem höhern und bessern Zustande als auf Erden gelebt, und sie sei nur in Folge irgendwelcher Verschuldung aus dieser seligen Präexistenz ins gegenwärtige diesseitige Dasein versetzt worden. Eine Verwandtschaft dieser Theologie und Anthropologie mit der pythagoreischen Metaphysik und Kosmologie drängt sich unwillkürlich auf. Nach der letztern ist alles Sein, das der gewöhnlichen Vorstellung lediglich als eine ungegliedert formlose Masse erscheint, eingespannt in das unzerreissbare Netz der mathematischen Verhältnisse und der mit ihnen gegebenen festen Formen; so ist auch

1) Philolaus bei Clemens Alexandr. Strom. 3, c. 17: μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι (Grab) τούτῳ τέθαπται. Plat. Phaed. 62: ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν, οὐδ' ἀποδιδράσκειν. D. L. 8, 31: ἄγεσθαι (nach dem Tode) τὰς καθαρὰς (ψυχὰς) ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις, δεισθαι δ' ἐν ἀῤῥήκτοις δεσμοῖς ὑπ Ἐρινύων. Auch das Wandern der Seele εἰς ἄλλα γένη ζώων ist von Xenophanes an (D. L. 8, 36) sicher als pyth. Lehre bezeugt.

die Gesammtwelt in strengem »Gewahrsam« der allumfassenden Gottheit. Die Seele als mit Vernunft und eigenem Willen begabtes Wesen ist verwandt mit der Alles beherrschenden Gottheit; sie kann aber ebendeswegen auch den Versuch machen, die göttliche Ordnung zu durchbrechen, und in Folge hievon verlor sie ihre dereinstige gottähnliche Existenz, nicht aber ihre ursprüngliche Gottverwandtschaft, sondern sie kann diese wieder erringen durch Fügung in die Schranken der Endlichkeit, in welche sie dermalen eingeschlossen ist, und in alles Andere, was jene höhere Ordnung den Einzelwesen der Welt vorschreibt.

Auf Beidem zumal, auf der Lehre vom Menschen als gottverwandtem und wie Alles von Gott schlechthin abhängigem Wesen und auf dem das ganze System beherrschenden Gedanken, dass Ordnung und Harmonie das Höchste sind, beruht nun auch die pythagoreische Ethik [1]).

Der Mensch gehört, wie alles Dasein, nicht sich selbst an, sondern der das Ganze beherrschenden Gottheit. Er hat daher ihrer Führung in Allem zu folgen (ἕπου θεῷ Stob. ecl. 2, 66), er hat insbesondere im Erdenleben, solange es währt, zu verharren, er darf sich nicht mit Gewalt von demselben frei machen wollen (S. 166). Er darf ferner nichts sein eigen nennen (so dass er über irgend Etwas willkürlich verfügen dürfte), ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι (D. L. 8, 23), er hat vielmehr sich (mit Allem, was er besitzt) als Eigenthum der Gottheit (daher auch dieser in und zu Allem verpflichtet) zu betrachten [2]). Was sein Verhältniss zu sich selbst

1) Fragmente des Philolaus, Citate des Aristoteles (s. u.) und Abschnitte aus den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus (s. ob. S. 161) im Florilegium des Stobaeus zeigen, dass die ethischen Lehren der Schule schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens in Ausbildung begriffen waren. Aristoxenus (bei Stobäus) gibt freilich die von ihm erwähnten pyth. Lehren etwas modernisirt wieder (vgl. auch Zeller 1, 428. 2, 2, 884), er verwischt charakteristische Züge; solche finden wir bei Diogenes Laertius, dessen Glaubwürdigkeit nicht in Allem, aber doch in den meisten Puncten wahrscheinlich ist (vgl. ebd. 1, 430). Auch Porphyr und Jamblich haben wol viel Richtiges überliefert; spätere ascetische Lehren (jüngerer Pythagoreer), welche sie auch geben, Verbot der Fleischkost u. dgl., sind auszuscheiden.

2) Im Zusammenhang mit dem, was Plato Phaed. p. 61 f. über Philolaus' Lehre von der Unerlaubtheit des Selbstmords gesagt war, fährt Sokrates (ebd.) fort: τόδε μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ

betrifft, so ist es erstes Gesetz für ihn, sich rein zu halten von Allem, was ihn beflecken kann, weil es seiner höhern Natur unwürdig ist, namentlich in geschlechtlicher Beziehung; die Idee der Reinheit hatte für Pythagoras schon methaphysische (S. 165), sodann zunächst religiöse, aber auch und zwar in erhöhtem Masse sittliche Bedeutung [1]). Ebenso soll der Mensch sich fernhalten von Allem, was Unordnung und Zerrüttung bringt; Pflicht ist ihm auch innerhalb des Erlaubten Vermeidung aller Uebersättigung und Schwelgerei (φεύγειν σαρκῶν πλεονασμόν, πλησμονήν, μέθην D. L. 8, 23. 9), Bewahrung des Masses in Genuss und Arbeit (πόνων καὶ σιτίων συμμετρία ib. 9), Genügsamkeit (εὐκολία βίου), welche (ib. 13) dem Körper Gesundheit (ὑγίεια) und der Seele Scharfsichtigkeit (ὀξύτης) gibt (wogegen Ungenügsamkeit und Schlemmerei ihre Sehkraft abstumpft), Abwechslung von An- und Abspannung der Kräfte, von Anstrengung und Ruhe (ὁδοιπορίης ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν ποιεῖσθαι ib. 23), Uebung des Gedächtnisses (μνήμην ἀσκεῖν ib., um Alles im Geiste bereit zu haben, was man braucht), Uebung des Körpers, auf welche (s. u.) ganz besonders gehalten wurde (um keine physische Schwäche, die auch dem Geist nachtheilig ist, aufkommen zu lassen). Von Affecten soll man sich nicht übermannen lassen, im Zorn soll man nichts reden und nichts thun (ἐν ὀργῇ μήτε τι λέγειν μήτε τι πράττειν ib.), sondern ihn verrauchen lassen, ehe man mit Wort oder Handlung vorgeht [2]). Man soll weder unmässig lustigem Lachen sich überlassen noch ein mürrisches Gesicht machen, d. h. in Freude und Leid eine

ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι, gewiss pythagoreisch (Böckh, Philolaos S. 179).

1) Pythagoras hatte ägyptisirende Reinigkeitsgesetze (z. B. leinene, nicht wollene Gewänder tragen Hdt. 2, 37. 81) und wol auch Reinigungsgebräuche (καθαρμοί D. L. 8, 33), er forderte jedoch auch sittliche Reinheit, er bewog z. B., wie angegeben wird, die Krotoniaten ihre Concubinen zu entlassen (Jamblich. c. 27) und seine Gattin Theano gab auf die Frage, am wievielten Tage eine γυνὴ ἀπ' ἀνδρὸς καθαρεύει, die Antwort: ἀπὸ μὲν τοῦ ἰδίου παραχρῆμα, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀλλοτρίου οὐδέποτε (Stob. Florileg. 74, 53). Vorschriften über Keuschheit der Jugend bei Aristoxenus (ib. 101, 4); weitere Ermahnungen und Gebote ebd. und Jambl. v. pyth. c. 31.

2) Dem Archytas wird das an einen nachlässigen Diener gerichtete Wort zugeschrieben: ᾤμοιξας ἄν (= Du hättest bittere Strafe erleiden müssen), εἰ μὴ λίαν ὠργιζόμην. Plutarch. de liberis educandis 14. vgl. Jamblich. c. 31.

würdige Haltung sich bewahren (μήτε ἀσχέτῳ γέλωτι κετέχεσθαι μήτε σκυθρωπάζειν ib. Jambl. Orelli opuscc. Graecorum sententiosa 1, 66). Man soll dessen eingedenk sein, was man einmal gesagt hat, und nichts in den Wind hinein reden (μεμνῆσθαι ἀεὶ τὸ ῥηθὲν καὶ μηδὲν εἰκῇ λέγειν (Jambl. vit. pyth. c. 35). Was endlich die Welt angeht, so soll man unter keiner Bedingung Ordnung und Harmonie in ihr stören, sondern Alles, was man nur irgend kann, zu ihrer Aufrechterhaltung beitragen. Man darf keine zartere Pflanze und kein unschädliches Thier verletzen; man darf die Menschen nicht mit Spott und Hohn, sondern nur mit Achtung und Scheu (αἰδώ und εὐλάβεια) behandeln (D. L. 8, 23); man soll nicht lügen und über Alles den falschen Eid und Eidbruch [1]), ja wo möglich alles Schwören überhaupt vermeiden, man soll sich darin üben, auch ohne Eid als Mann von Wort sich zu bewähren [2]). Ferner ist Gebot Verehrung Derer, welche nach der Ordnung der Natur vorgehen, der Aelteren und Eltern [3]); die Ehe soll man wie nicht entweihen so auch nicht lösen [4]). Desgleichen ist Gebot Umgänglichkeit mit Menschen (ἀλλήλοις ὁμιλεῖν D. L. 8, 23) und Streben »nicht die Freunde zu Feinden, sondern die Feinde zu Freunden zu machen« (ib.); Freundschaft ist aufs Höchste zu schätzen: denn sie ist (8, 10. 33) eine harmonische Gleichheit, ἐναρμόνιος ἰσότης (welche die Menschen zu völligem Einklang der Gesinnungen und der Wünsche vereinigt). Und zwar soll sie nicht blos Wort, sondern That, Alles muss Freunden gemeinsam sein (κοινὰ τὰ φίλων 8, 10 u. s.), selbst wenn es bis zur Aufopferung des eigenen Lebens für den Andern geht (Damon und Phintias). Jedem Nebenmen-

1) Pythagoras soll auf die Frage, was die Menschen den Göttern Aehnliches thun, geantwortet haben: ἐὰν ἀληθεύσωσιν (Stob. Flor. 11, 25). Mahnungen zum εὐορκεῖν sind häufig; Jambl. c. 28: εὐορκεῖν πάντων μάλιστα παραγγέλλει.

2) μηδὲ ὀμνύναι θεούς, ἀσκεῖν γὰρ αὑτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν D. L. 8, 22.

3) τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν δεῖν, τὸ προηγούμενον τῷ χρόνῳ τιμιώτερον ἡγουμένους, — ἀνθρώπων δὲ μάλιστα γονέας D. L. 8, 22 f.

4) γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν (verstossen) τὴν ἑαυτοῦ· ἱκέτις γάρ, διὸ καὶ ἀφ' ἑστίας ἀγόμεθα καὶ λῆψις διὰ δεξιᾶς, d. h. wir müssen die Frau als eine Schutzflehende (und daher auf unsern Schutz schlechthinigen Anspruch Habende) ansehen, wie diess die Sitte zeigt, dass man sie bei der Ehlichung von ihrem heimathlichen Heerde (der ihr bisher Schutz gewährte) wegführt und sie mit der rechten Hand ergreift, Aristoteles Oeconomic. 1, 4. Jambl. c. 18.

schen soll man stets den besten Rath geben, den man kann; denn Rath ist etwas Heiliges, da der Rathsuchende in den Rathgebenden ein Vertrauen setzt, das zu missbrauchen gottlos wäre (συμβουλεύειν μηδὲν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἱερὸν γὰρ συμβουλή Jamblich. vita pyth. c. 18) [1]. Endlich ist Hauptgebot (D. L. 8, 23) Krieg führen (nicht gegen das Gesetz, sondern) gegen die Ungesetzlichkeit (ἀνομίᾳ πολεμεῖν), dem Gesetz Hilfe leisten (νόμῳ βοηθεῖν). Besser ist es, bei den vaterländischen Einrichtungen und Sitten zu bleiben, wenn sie auch da und da mangelhaft sind; es kann nichts Gutes entstehen, wenn an ihnen gerüttelt wird [2]. Der Mensch ist nicht dazu gemacht, ohne Beherrschung sein Heil zu finden; der Staat als ein aus Vielen und Verschiedenen harmonisch zusammengefügtes Ganzes bildet die Ordnung und Harmonie des Weltalls nach, aber ohne herrschende Gewalten kann er nicht bestehen, und dazu bedürfen Herrschende und Beherrschte Gesetze, feste Normen, welche keine Willkür bei jenen und keinen Ungehorsam bei diesen aufkommen lassen [3]. Verjagen in jeder Weise, ausrotten mit Feuer und Schwert und allen Mitteln muss man aus dem Leibe Krankheit, aus der Seele Unwissenheit (ἀμάθεια), aus der Stadt Parteiung, aus dem Hause Zwiespalt, aus Allem zumal die Masslosigkeit (ἀμετρία) Jamblich. c. 7; doch wird den Regierenden φιλανθρωπία empfohlen (Aristox. Stob. Flor. 43, 49).

Manche sittliche Anweisungen kleideten die Pythagoreer in bildliche Form ein; diese wurden σύμβολα genannt im Gegensatz zu den direct vorgetragenen Lehren (ἀκούσματα). Solche symbolische Sprüche sind hauptsächlich folgende [4]. »Nicht auf

1) Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen 2, 279.

2) μένειν τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νόμοις, εἰ καὶ μικρῷ χείρω τῶν ἑτέρων εἴη Aristox. Stob. Flor. 79, 45. μηδὲν μεῖζον κακὸν ἀναρχίας, οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασώζεσθαι μηδενὸς ἐπιστατοῦντος ib. 43, 49.

3) ἁ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμω σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίμαται (Diotogenes Stob. Flor. 48, 61), ἄνευ δὲ τᾶς περὶ τὰς ἀρχὰς διατάξιος οὐδεμία ἂν πόλις οἰκοῖτο, εἰς δὲ ταύτην νόμων τε δεῖται καί τινος προστασίας πολιτικᾶς τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, εἴπερ σώζοιτο δι' αὐτό (Ekphantus ib. 64).

4) D. L. 8, 17. f. u. s. Göttling, Abhandlungen aus dem classischen Alterthum 1, 278—316: »die Symbola des Pythagoras«. Die Deutung derselben ist z. Th. schwierig; ich folge dem, was mir am meisten zuzutreffen scheint.

den Getreidescheffel sitzen« (ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν), d. h. so man zu leben hat, sich's nicht träg behagen lassen, auch an die Zukunft denken, der Vergänglichkeit der Zustände eingedenk sein. »Nicht schlafen am Mittag« (μὴ καθεύδειν ἐν μεσημβρίᾳ), d. h. nicht ruhen, bis das Tagwerk vollbracht ist. »Das Herz nicht essen« (καρδίην μὴ ἐσθίειν), d. h. bei aller Sorgsamkeit nicht durch unnöthige Sorglichkeit sich verzehren. »Nicht auflesen, was vom Tische fällt« (τὰ πίπτοντα ἀπὸ τῆς τραπέζης μὴ ἀναιρεῖν), d. h. nicht knicken. »Nicht Speisevorrath in einen Nachen laden« (σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ βάλλειν), auf kleine Fahrten, wie man sie in einem Nachen macht, nicht zu viel mitnehmen, d. h. nicht zu grossen Aufwand von Mitteln machen. »Nicht mit der Fackel (die man gerade in der Hand hat) den Polsterstuhl abstäuben« (δᾳδίῳ θᾶκον μὴ ὀμόργνυσθαι), d. h. nicht aus Bequemlichkeit Unpassendes und möglicherweise Schädliches handhaben oder unternehmen. »Nicht bei (der Tageshelle gegenüber trübem und trügerischem) Lampenlicht sich im Spiegel beschauen« (παρὰ λύχνον μὴ ἐσοπτρίζεσθαι), d. h. sich selbst ganz und klar erkennen, sich nicht Illusionen machen über das eigene Ich. »Auf dem Land nicht segeln« (ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν), d. h. nichts Widersinniges versuchen wollen. »Wenn man verreist, nicht wieder umkehren« (ἀποδημοῦντα μὴ ἐπιστρέφεσθαι), d. h. gefasste Entschlüsse ausführen, Entschlüsse so fassen, dass man dabei bleiben kann. »Nicht auf der Heerstrasse wallen« (λεωφόρους ὁδοὺς μὴ στείχειν), d. h. sich nicht gemein machen mit Jedermänniglich, »nicht leichtsinnig die Rechte geben« oder Verhältnisse mit Andern anknüpfen (μὴ ῥᾳδίως δεξιὰν ἐμβάλλειν). »Nicht über Unrath schreiten« (μὴ σάρον ὑπερβαίνειν), d. h. entweder: dem Gemeinen schlechthin fern bleiben, oder: das Gemeine nicht liegen lassen, sondern wegschaffen. »Die Last mitaufheben, nicht mitabnehmen« (φορτίον συνανατιθέναι, συγκαθαιρεῖν δὲ μή), d. h. Andern helfen in Erfüllung, nicht in Abwälzung der Pflicht. »Nicht am Kranze zerren« (στέφανον μὴ τίλλειν), d. h. Ehren Anderer nicht beneiden und bemängeln. »Das Feuer nicht mit dem Schwerte schüren« (πῦρ σιδήρῳ μὴ σκαλεύειν), d. h. entbrannte Leidenschaften nicht dadurch noch stärker anfachen, dass man sie mit Gewaltsamkeit behandelt. »Das Joch nicht überschreiten« (μὴ ζυγὸν ὑπερβαίνειν), d. h. gleiche Last und Beschränkung mit Allen tragen (»an gleichem Joch mit

Andern ziehen«), nicht für sich etwas Besonderes haben wollen. »Das Lager stets geschnürt halten (τὰ στρώματα ἀεὶ συνδεδεμένα ἔχειν), d. h. zum Aufbruch mit Allem, was man hat, sei's anderswohin auf der Welt sei's aus der Welt hinweg, stets gerüstet sein, »Bereit sein ist Alles«. — Dass auch diese symbolischen Sprüche, wie die meisten übrigen Moralgebote, darauf hinauskommen, eine jederzeit Alles, was zu beachten ist, bedenkende Wolordnung des Handelns und Verhaltens und desgleichen die Beobachtung und Beförderung der Harmonie der Menschen unter einander zu empfehlen, diess bedarf keiner nähern Nachweisung.

Auf eine einheitliche Zusammenfassung des Sittlichen zu allgemeinen Grundbegriffen sind die Pythagoreer noch wenig ausgegangen. Es wird angeführt, dass sie die Tugend eine »Harmonie« nannten (D. L. 8, 33) und dass sie das Gute zur Natur des Begrenzten (πεπερασμένον) rechneten, das Böse aber zu der des Unbegrenzten, des ἄπειρον (Aristot. Eth. Nikom. 2, 5), d. h. gut ist dasjenige Handeln, welches nicht willkürlich auf Diess oder Jenes verfällt, da oder dorthin schweift, sondern begrenzt ist dadurch, dass man sich an Alles bindet, was uns beschränkt und was uns obliegt. Auch die einzelnen Tugenden haben die Pythagoreer, wie es scheint, nicht genauer behandelt; nur soviel ist überliefert, dass sie die Gerechtigkeit durch Wiedervergeltung definirten (ὡρίζοντο ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ Aristot. Eth. Nikom. 5, 8. ᾤοντο δίκαιον εἶναι ἅ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν ib. Magna Mor. 1, 34), und dass sie daher die Gerechtigkeit eine gleichmal gleiche oder Quadratzahl (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (id. 1, 1), die einen $4 = 2 \times 2$ (Plotin. Ennead. 6, 5), die andern $9 = 3 \times 3$, nannten, sofern Wiedervergeltung die unrechte That dem Thäter zurückgibt, und zwar ohne ihm mehr oder weniger anzuthun, als er selbst gethan hat. Noch ist von Philolaus zu erwähnen, dass nach ihm die Tugenden des handelnden Lebens unvollkommen sind, weil sie mit der Unordnung der Dinge unter dem Monde (S. 165), mit der Bekämpfung der ordnungslosen natürlichen Gelüste der Menschen und der aus ihnen folgenden Uebel zu thun haben und doch nie ganz mit derselben fertig werden; vollkommen ist nur die Weisheit, welche ohne Störung durch Leidenschaft und durch Kämpfe mit der Aussenwelt die unwandelbare Ordnung der höhern Regionen des Universums be-

trachtet [1]). Eine Geringachtung der praktischen Tugend soll dadurch gewiss nicht ausgesprochen sein; wol aber soll damit hingewiesen werden auf die Thatsache, dass alles Irdische dem Gebiet der Unvollkommenheit angehöre, und dass man daher der Mangelhaftigkeit selbst des besten Menschenwerks eingedenk sei. Die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der beiden Gründe alles Seins, des Begrenzenden und des Unbegrenzten (S. 164 f.), erweist sich, was die Menschenwelt betrifft, als Unvereinbarkeit beider; das bessere Princip kann das schlechtere auf Erden niemals völlig besiegen.

Was die Bedeutung dieser pythagoreischen Ethik anbelangt, so ist sie zwar in ihrer Form nicht wissenschaftlich, d. h. nicht logisch explicirt, aber sie ist doch nicht blosse populäre Reflexion, sondern sie ist eine eigenthümliche und eine wirklich aus philosophischer Speculation hervorgegangene Lehre von den Pflichten des Menschen. Und zwar eine Lehre von hohem Werth, ja vom moralischen Princip aus betrachtet die beste unter allen hellenischen, sie allein hat den Gedanken der Reinheit ganz und führt ihn überall ernstlich durch, was selbst bei Plato nicht der Fall ist, weil gar Manches in seiner Lehre von Staat und Gesellschaft sich nicht damit vertrug. Mit der Idee der Reinheit verbindet der Pythagoreismus die des würdigen Verhaltens, ohne mit all Dem in einen naturwidrig ascetischen Dualismus, der sich nur partiell aus ihm abzweigte [2]), und in eine gleichfalls naturwidrige Ueberspannung der Forderung der Beherrschung der Affecte bis zu völliger Apathie zu gerathen. Kurz: die pythagoreische Lehre ist

1) Stob. Ecl. 1, 488: τὸ ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον, μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως —, καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην. Vgl. Böckh, Philolaos S. 102 f.

2) Rohde erkennt Rhein. Mus. Bd. 27. S. 50 die »Feinheit und Verständigkeit« vieler pythagoreischer Lehren ausdrücklich an. Selbst der Neupythagoreismus der römischen Kaiserzeit geht, wie Zeller 3, 2, 145 sagt, in ascetischen Anforderungen »nicht so weit, als man erwarten möchte.« Pythagoreische Asceten, welche Fleisch und Wein verschmähten und sich sogar des Badens enthielten, gab es schon im vierten Jahrhundert v. Ch., sie waren aber nur eine Secte innerhalb der Anhänger des P.; sie wurden, wie es scheint, Πυθαγορισταί genannt, die Andern aber Πυθαγόρειοι (ebd. S. 79 ff. Rohde, Rhein. Mus. Bd. 26 S. 559 ff.).

ideal, Inauguration alles sittlichen Idealismus in der Philosophie, und doch noch naturgemäss. Uebereinstimmt mit ihrem Idealismus auch die hohe Stellung und Pflicht, welche sie dem Menschen damit zuweist, dass sie ihn auffordert, überall in der Welt, an sich selbst und an Andern, alles, das natürlich und geistig Gute zu befördern, das Ueble und Schlechte zu bekämpfen. Ebenso ist sie auch eminent praktisch mit ihrer Idee der Ordnung. Man sagt: »Ordnung ist das halbe Leben", man würde besser sagen: »sie ist das ganze.« Ordnung ist in der That Alles. Halten wir unsere Vorstellungen und Erinnerungen, unsere Einfälle und Gedanken nicht in Ordnung, so sind wir in vollendeter Confusion und zu nichts zu brauchen; halten wir nicht Ordnung in Diät und Bewegung, so sind wir bald schwach und schlaff; zügeln wir die Affecte nicht, so verlieren wir allen Halt für's Leben; führen wir die Begierden nicht am Zaume, so wachsen sie uns über den Kopf; erheben wir uns nicht zu einer wolgeordneten, Alles vernünftig bedenkenden Lebensführung, so treiben wir uns um in erfolglosem Mühen, in stetem Irren und Schwanken, in eitlem ziellosem Treiben. Ist ebenso unter den Menschen keine Ordnung, so ist gar kein Verhältniss des Menschen zum Menschen, kein Zusammenleben, keine bleibende Verbindung, keine Vereinigung der Personen und Kräfte, keine Vorsorge, Hilfe, Pflege, Theilnahme, kurz gar nichts, ja mehr als gar nichts, Streit, Hass, Raub, Mord, bellum omnium contra omnes, Zerrüttung und Vernichtung vorhanden. Mit Recht fordert daher der Pythagoreismus, dass man Harmonie der Gemüther stifte und erhalte, da Zwietracht, (Neid u. s. f.) eben die Unordnung und Alles bringt, was an ihr hängt, und mit gleichem Recht fordert er die Aufrechterhaltung derjenigen äusseren Ordnungen des Lebens, welche, aufgebaut auf dem Grunde der natürlichen Einrichtungen der Dinge, z. B. auf dem natürlichen Vorrang der Erzeuger und Erzieher vor den Erzeugten und Erzogenen, Frieden und Gedeihen der Gesellschaft verbürgen, d. h. der Ordnungen der Familie und des Staates, sowie auch Enthaltung von aller unnöthigen und rohen Misshandlung der äussern Natur. In politischer Beziehung freilich kann man Pythagoras von einseitiger Richtung auf unveränderte Erhaltung des Bestehenden nicht frei sprechen; er ist durchaus Gegner der Freiheit, Gegner des Fortschritts, Gegner des individualisti-

schen demokratischen Princips, welches damals sich geltend zu machen begann. Auch das ist nicht zu leugnen, dass seine Sittenlehre mit einer Masse äusserlicher religiöser und superstitiöser Vorschriften über Reinigungen, Sühnungen, Weihungen, Opfergebräuche, Geheimgottesdienste, Beschwörungen und dergleichen verknüpft — diess wol die κακοτεχνίη, welche Heraklit (S. 161) ihm vorwarf, — und dass sie somit auch in religiöser Beziehung mit Unfreiheit behaftet war; die Priorität des Ethischen vor allem Andern hat aber darunter bei ihm nicht gelitten.

Noch ist behufs vollständiger Betrachtung des Pythagoras Einiges beizufügen über sein Leben und Wirken.

Pythagoras (c. 570 geboren), wollte nicht blos Forscher, sondern Lehrer der Menschen sein, er gieng auf nichts Geringeres aus, als auf eine durchgreifende sittliche und politische Reformation des Lebens in den hellenischen Staaten. Er verliess um's Jahr 532 seine Vaterstadt Samos, in welcher der in der Geschichte und Sage berühmte Tyrann Polykrates regierte (c. 536—522), und zog nach Unteritalien. Seit dem achten Jahrhundert war hier eine grosse Zahl blühender griechischer Colonien erstanden; der Kampf zwischen Adel, Demos und Tyrannis hatte auch in ihnen allmälig seinen Anfang genommen, aber sie schienen dem Philosophen ohne Zweifel einen empfänglichen Boden für die Verbreitung höherer Geistesbildung darzubieten, da solche bei ihnen noch weniger entwickelt war. Er wählte die Stadt Kroton, berühmt durch ihre gesunde Lage und durch die kriegerische und athletische Tüchtigkeit ihrer Bewohner, zu seinem Aufenthalt. Er stiftete hier einen Bund von Männern und Jünglingen aus den herrschenden Geschlechtern; durch diesen sollten seine Plane verwirklicht werden [1]). Die Mitglieder wurden in die philosophischen und religiösen Lehren des Stifters eingeweiht und bildeten zugleich eine nach seinen ethischen Vorschriften zusammenlebende Gesellschaft;

1) Das nun Folgende hauptsächlich nach Jamblich c. 20 f., der hier ohne Zweifel dem Aristoxenus gefolgt ist, s. Rohde, Rhein. Mus. Bd. 27 S. 36 f. Vgl. auch Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico. 1831. Die Nachrichten bei Jamblich müssen im Wesentlichen aus der Zeit stammen, da die pythagoreischen Vereine noch bestanden; nach ihrer Auflösung konnte kein Bild mehr von einem solchen gemeinsamen Leben entstehen.

sie sollten herangezogen werden zur unbedingten Scheu und Ehrfurcht vor der göttlichen Weltordnung; sie sollten in die Ruhe eines heiligen, der Erkenntniss des Göttlichen und der durch sie zu gewinnenden Umwandlung zu höherem Sinne gewidmeten Lebens sich zurückziehen; dann erst sollten sie an das praktische Leben wieder herantreten und im Verein unter einander für dasselbe wirken im Geiste der ihnen mitgetheilten Grundsätze. Nach diesem Zwecke bestimmten sich sowol die äussern Einrichtungen des Bundes als die Lebensweise und die Beschäftigung seiner Mitglieder. Jeder, der in ihn eintreten will, muss sich einer Prüfung seiner Fähigkeit und Würdigkeit unterziehen; in der ersten Zeit, wie angegeben wird bis zu 5 Jahren, müssen die Zugelassenen die (mathematischen, philosophischen, religiösen) Lehren, welche ihnen überliefert werden, mit Schweigen (ἐχεμυθία), d. h. ohne Controversen und Dispute anfangen zu wollen, anhören — denn, sagt Hegel (Geschichte der Philosophie 1, 230 f.), »dass man das Geschwätz zurückhalte, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung, man muss damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können, es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und diess ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren; man pflegt zu sagen, dass der Verstand ausgebildet werde durch Fragen, Einwendungen, Antworten u. s. f., es wird aber hiedurch in der That nicht der Verstand gebildet, sondern äusserlich gemacht;... dadurch, dass der Mensch an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen und erwirbt die Einsicht, dass seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; dadurch, dass diese Einsicht erwächst, dass solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab sie zu haben« [1]) —. Alle haben eine gemeinsame Lebensordnung: in der Frühe zieht sich Jeder, nachdem er durch Musik den Geist aus seinem Schlummer geweckt, in die Stille eines Tempelhains oder ähnlicher vom Weltgetriebe abge-

1) Das dialogische Philosophiren machte auch in Athen nach Sokrates meist wieder dem akroamatischen Vortrage Platz, wenn gleich ohne streng verlangte ἐχεμυθία. Sie ist überhaupt nichts so Abnormes, wie man oft meint; sie ist auch in unsern akademischen Triennien . . Quinquennien vorherrschend Gebrauch.

legener Orte zurück, um sich zur Andacht und Ruhe zu sammeln; dann treten sie zusammen zu wissenschaftlicher und sittlicher Betrachtung; hierauf widmen sie sich den Leibesübungen; nach einem einfachen Mahl bringen sie den Nachmittag mit Staats- oder andern Geschäften zu; am Abend machen sie gemeinsame Spaziergänge zu gegenseitiger Belehrung und Anregung; endlich versammeln sie sich nach genommenem Bade zu den gemeinsamen Malzeiten (συσσίτια), bei welchen Genuss von Wein und zu Opfern bestimmter Thiere gestattet ist, und welche mit Vorlesen geeigneter Stücke beendigt werden. Darauf zieht sich Jeder in sein Haus zurück, um mit sittlicher Selbstprüfung («Worin hab ich gefehlt? was gethan? welche Pflichten verabsäumt?; πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη;) und mit Beruhigung des Geistes durch hiezu stimmende Musik den Tag zu beschliessen. Als Freunden, die durch Gesinnung und Streben im Geiste vollendet geeinigt sind, ist ihnen auch äusserer Besitz gemein, d. h. nicht, wie die Sache später verstanden wurde, in der Weise vollständiger Gütergemeinschaft, sondern vollkommener Gegenseitigkeit und Mittheilsamkeit der bürgerlichen und Familienverhältnisse des Einzelnen unbeschadet.

Es ist bekannt, dass die in Kroton und von hier aus auch in andern unteritalischen Städten gegründeten pythagoreischen Vereine (συνέδρια) wegen ihrer conservativen politischen Richtung vielleicht schon zur Lebenszeit des Pythagoras und jedenfalls später (um 440 nach Rohde, Rhein. Mus. Bd. 26 S. 566) in schwere fast vernichtende Kämpfe mit der vorschreitenden Demokratie und Demagogie geriethen. Polybius erzählt in seiner römischen Geschichte (2, 39): »in den Zeiten, in welchen man in Grossgriechenland die Bundeshäuser der Pythagoreer anzündete und hierauf in den Staaten eine gewaltige Bewegung erfolgte, wie natürlich, da die ersten Männer aus jeder Stadt so wider Erwarten ihr Leben verloren hatten, geschah es, dass die dortigen griechischen Städte mit Mord, Parteiung und jeder Art von Unruhen angefüllt wurden.« In zwei Beziehungen war allerdings der Pythagoreismus mit dem ächten Hellenismus von Hause aus unverträglich. Das priesterliche Auftreten des Pythagoras mit einer Lehre, welche er nur Auserwählten mittheilte und für welche er unbedingten Glauben forderte, und die kastenartige Abschliessung der pythagoreischen Vereine von den übrigen Bürgern,

»diese Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschliessen konnten, sondern von den Planen einer Verbindung abhängig waren, hatte in Griechenland keinen Platz« (Hegel, Gesch. der Phil. 1, 235); erst nach der Auflösung der pythagoreischen Geheimbünde scheinen in Unteritalien wieder einzelne Pythagoreer, wie Timäus in Lokri (Plato Tim. p. 20) und vor Allem Archytas in Tarent, zu hohen Stellungen und massgebendem Ansehen gelangt zu sein. Aber den gerechten, freilich gerade von seinen übertreibenden Lobrednern verdunkelten Ruhm hat Pythagoras sich erworben, dass er das ganze Wissen seiner Zeit in sich vereinigte, dass er es selbst bereicherte und fortbildete, und dass er aus seiner Hauptwissenschaft, der Mathematik und Harmonik, ein philosophisches System entwickelte, das ihm, allerdings verknüpft mit viel Superstition, zugleich die Grundlage bildete zu einer ethischen Wirksamkeit in seinem Volke, wie sie kein Anderer ausgeübt hat — ohne Pythagoras kein Plato —. Etwas Unhellenisches hängt freilich wie seinem Auftreten und Wirken so auch seiner religiösen Speculation und Lehre unverkennbar an. Aber er war eben durch den Drang nach umfassenderem und tieferem Erkennen über die Grenzen von Hellas hinausgetrieben worden, wie nach ihm Demokritus und Plato, er hatte ohne Zweifel wenigstens Aegypten, das seit Psammetich und Amasis den Griechen geöffnet war, selbst besucht [1]), und in der That schadete es dem Hel-

1) Zuerst gibt Isokrates in seiner Lobschrift auf Busiris (c. 11) an, P. sei nach Aegypten gekommen, sei μαθητής der Aegypter geworden, habe dann theils die übrige Philosophie zuerst zu den Griechen gebracht, theils mit Opfern und Reinigungen sich ausgezeichneter als alle Andern befasst und sei so berühmt geworden, dass alle Jüngeren begierig waren seine Schüler zu werden und die Aelteren es lieber sahen, wenn ihre Söhne mit ihm verkehrten, als wenn sie nur ihre eigenen Angelegenheiten besorgten. »Und daran« (an dem grossen Aufsehen, das P. gemacht), sagt er weiter, kann man nicht zweifeln; denn noch jetzt bewundert man die, welche behaupten seine Schüler zu sein, mehr bei ihrem Schweigen, als die, welche wegen ihres Redens den grössten Ruhm besitzen.« Wenn I. nachher (c. 13) äussert, er wolle nicht in Abrede stellen, dass er zu Gunsten des Busiris je nach Umständen auch Falsches (ψευδῆ) sage, wie der Lobredner es oft müsse, so findet diess auf das über P. Gesagte keine Anwendung. Hier will er offenbar Geschichtliches anführen; was er über die Bestrebungen des P. selbst und über das »Schweigen« der Pythagoreer gegenüber den Rednern des Tages sagt, ist trotz einiger rhetorischen Steigerungen im Ausdruck factisch ganz richtig. Ist Einiges in einer

lenenthum weder damals noch später ganz und gar nichts, wenn seine Anschauungen vom Wesen der Dinge und von der Bestimmung des Menschen von aussen her eine Erweiterung und Läuterung empfingen.

Heraklit.

Der pythagoreischen Weltansicht steht mit gleicher Bedeutung gegenüber die allerdings mehr realistische Lehre des Heraklit, des Philosophen von Ephesus, eines jüngern Zeitgenossen des Pythagoras, der wol noch über 480/479, die Zeit der Befreiung des asiatischen Griechenlands von der persischen Herrschaft, hinaus lebte. Heraklit stammte aus dem Geschlecht der Nachkommen des athenischen Königs Kodrus, welche dereinst (c. 1040) Ephesus colonisirt hatten, er trat das ihm zugefallene Ehrenamt des »Königs« (d. h. des Vorsitzes bei öffentlichen Spielen und der Aufsicht über die der eleusinischen Demeter gefeierten Feste) an einen jüngern Bruder ab, und zog sich, wie es scheint, überhaupt vom öffentlichen Leben mehr und mehr zurück, um sich in einsamem, aber auf ein-

Lobschrift ψευδές, so ist es nicht nothwendig Alles; das ψεύδεσθαι muss doch einen bestimmten Zweck haben, einen solchen aber hätte die Fiction einer ägyptischen Reise des P. nicht, da die »Frömmigkeit der Aegypter« (c. 10 f.) damals gar nicht erst durch Erinnerung an diese Reise zu beweisen, sondern allgemein bekannt war, daher I. selbst jene Erinnerung nur beiläufig beibringt. Davon endlich ist nichts bekannt, dass I. ein besonderer Freund oder gar Anhänger der pyth. Schule und Secte gewesen wäre. — Auch die Frage drängt sich auf: wie kommt es, dass die Ueberlieferung zwar dem Pythagoras, Demokritus und Plato, nicht aber auch dem Heraklit, dem Empedokles (von dessen Reisen erst Plinius weiss, Zeller 1, 745), dem Aristoteles, welche doch auch Männer von reichem Wissen waren, grosse Reisen ins Ausland zuschrieb? woher anders, als daher, dass Jene weit gereist sind, Diese nicht? Schliesslich ist, abgesehen von ganz phantastischen Völkern und Zeiten, doch die wirkliche Geschichte der letzte Quell der Tradition und spiegelt sich immer noch in ihr wieder. Ich glaube, man hat die pythagoreische Frage zu eifrig- oder vielmehr zu ängstlich-kritisch behandelt; man ist durch die Fabeleien der Spätern auch gegen besser verbürgte Nachrichten misstrauischer als billig geworden. Als Philosoph wird P. von Plato und Aristoteles nicht angeführt, weil er eben nichts Schriftliches hinterliess; selbst die Pythagoreer erwähnt Plato sehr wenig in Vergleich mit dem Vielen, was er ihnen entnahm. Die philolaischen Fragmente in ihrer Mehrzahl hat Zeller (1, 262 ff.) gegen Schaarschmidt (»Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, 1864) wol genügend vertheidigt.

gehende Betrachtung der wirklichen Natur der Dinge gegründetem Nachdenken der Aufgabe der Lösung des Räthsels, was der Mensch und die Welt sei, zu widmen [1]).

Ein Mann von strenger, herber Gemüthsart (S. 161), aber auch hervorragend durch hohen Ernst und geistvollen Tiefsinn, war Heraklit doch darin ein ächter Jonier, dass er vor Allem Interesse hatte für die wechsel- und gestaltenreiche Fülle des Lebens, welche das Universum uns darstellt. Heisst Pythagoras den Menschen seinen Geist über die Endlichkeit des irdischen Seins erheben zu den reinen Regionen einer höhern Jenseitswelt, so beschäftigen den Philosophen von Ephesus zwei der unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit entnommene Thatsachen: einmal die, dass wir die Dinge in steter Veränderung, in stetem Wechsel des Entstehens, Vergehens und Neuentstehens, des Zu- und Ab- und Wiederzunehmens u. s. f. begriffen und doch diesen allezeit vor sich gehenden Werdeprocess in unwandelbarer Gleichmässigkeit fortbestehen sehen, und fürs Zweite im Zusammenhang hiemit die verwandte Thatsache, dass wir überall Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der ins Dasein tretenden Wesen, überall Gegensatz, ja Streit und Kampf dieser Einzelexistenzen unter einander wahrnehmen, aber in der Art und Weise, dass gerade dieser Unterschied und Widerstreit der Dinge sie in die allseitigste und intensivste Wechselwirkung unter einander setzt, welche sich denken lässt, so dass die Dinge auch nach dieser Seite ein durch und durch lebensvoll bewegtes Ganzes bilden.

Diese Thatsachen ins Auge fassend kam Heraklit zu der Ansicht, das Gesammtdasein sei nur dadurch zu erklären, dass man annimmt, es liege der Welt ein Princip zu Grunde, welches einerseits von der Art und Natur ist, dass es seine schaffende Thätig-

1) Unter den Monographien über H. ist besonders wichtig die von Schuster, Heraklit von Ephesus, 1873, eine etwas mühsam zu lesende und nicht in Allem stichhaltige, aber sehr gründliche und scharfsinnige Arbeit; sie hebt namentlich die grosse Bedeutung, welche bei H. die lebendige Naturanschauung hat, richtig hervor, obwol in missverständlicher Polemik gegen Hegel (S. 7. f.), der, wenn auch vom »voraussetzungslosen reinen Gedanken« aus, doch eben unter allen Philosophen der einzige ist, welcher die Idee des Lebens und der Entwicklung gerade so wie H. zum Grundprincip der Weltbetrachtung machte. Die Fragmente sind gut gesammelt von Bywater, H. Ephesii Reliquiae, 1877.

keit äussert im fortwährenden Produciren mannigfaltig verschiedener und entgegengesetzter, in stetem Wechsel kommender und gehender und in steter Wechselwirkung unter sich begriffener Erscheinungen, welches aber andererseits zugleich Alles zu Einem Ganzen zusammen und in unwandelbarer Ordnung und Regel hält. Dieses Princip war ihm, indem er sich hierin noch an seine jonischen Vorgänger anschloss, welche ein materielles Grundelement alles physischen und psychischen Seins (Wasser, Luft) angenommen hatten, das »allzeit lebendige Feuer« (πῦρ ἀείζωον, Bywater fragm. 20). Das Feuer, die feinste und die beweglichste aller Substanzen, ist in dem ewig fortgehenden Processe begriffen, sich umzuwandeln in gröbere, schwerere, aber selber immerbewegte, immer neue Gestalten und neue Verbindungen unter sich annehmende, überall auf einander wirkende Stoffe (Wasser, Luft, Erde) und diese Stoffe in mannigfaltigster und die mannigfaltigsten Existenzen hervorbringender Weise zu beleben und zu beseelen, soweit und solange diese Belebung und Beseelung gegen die stofflichen Widerstände Macht hat, und zugleich ist es die allgewaltige Substanz, welche den grossen Weltprocess in stets gleichem Gange sich bewegen lässt, die Kraft, welche Alles so, dass es in lebendiger »Harmonie« zusammenbestehen und zusammenwirken k a n n, also zweckmässig oder »vernünftig« leitet, das ewige »Gesetz«, welches Alles regiert und trägt. D a h e r also in der Welt die Veränderung und Bewegung, welche überall sichtbar ist, der stets dahinströmende Fluss von jetzt so, jetzt anders Sein, von Leben, Absterben und neuem Aufleben u. s. f.; d a h e r ebenso die vielen Unterschiede und Gegensätze unter den Dingen, weil das allbeseelende Princip in den verschiedenen Gattungen von Weltwesen nicht gleichartig, sondern in den mannigfaltigsten Graden und Abstufungen[2]) gegenwärtig und wirksam ist und eben hiedurch Leben in sie bringt; d a h e r in der Welt namentlich einerseits die dichtern, gröbern Materien und Körper, andererseits die feinern, beweglichern, feuer- oder ätherartigen Elemente und Existenzen, Flamme, Licht, Wärme, Lebensgeist, zu welchen feineren Existenzen auch die Seele, bei Menschen und Göttern die Kraft vernünftigen Erkennens in sich tragend, gehört; d a h e r endlich trotz alles Wech-

2) Vgl. Anm. 20. 14.

sels das Beharren der Natur, trotz aller Gegensätzlichkeit der einzelnen Dinge der Einklang des Ganzen.

Diese scheinbar blos naturphilosophischen Lehren wusste Heraklit in geistvoller Weise auf die Betrachtung des menschlichen Lebens nach sittlicher Seite anzuwenden.

Der Mensch ist eine der Existenzformen, welche der Weltprocess zum Dasein hervortreibt. Er ist beseelt, er reicht hin an die höchste Stufe der seelenbegabten Wesen, er hat in sich die Vernunft; aber seine Seele ist umfangen von einem irdischen Körper; damit ist sie eingeschlossen theils in den engen Kreis begrenzter individueller Existenz (da der Körper zwar Organ der Seele, aber auch Hülle und Schranke für sie ist), theils in die Sphäre des materiellen Empfindens, Wahrnehmens und Vorstellens. Unmittelbar folgt hieraus (nach der intellectuellen und ethischen Seite hin) weiter, dass sie so, wie sie von Natur ist, die Wirklichkeit, wie sie *ist*, noch nicht kennt, mit Ausnahme der allernächsten und allereinfachsten Eindrücke, welche sie von diesen oder jenen Einzeldingen empfängt, und dass sie preisgegeben ist der Macht blinder sinnlicher Affectionen, Triebe und Neigungen. Anders ist es bei den Göttern; bei ihnen sind diese Hemmungen eines vollendet freien Lebens der Seele nicht; in Vergleich mit ihrem Leben ist unser Leben Nichtleben, Tod, in Vergleich mit ihrer Herrlich keit ist alle menschliche Schönheit Hässlichkeit, in Vergleich mit ihrer Weisheit ist menschliche Einsicht thierische Unvernünftigkeit [3]). Dessungeachtet ist nun aber der Mensch ein unbedingt lebensbegieriges und darum unbedingt thätiges Wesen, er macht sich seine Gedanken über die Dinge, und er richtet sein Begehren auf Alles, was ihm von seinem Gesichtskreis aus als gut erscheint. Jeder glaubt eigene Einsicht zu haben [4]), und Jeder wird beherrscht

3) fr. 67 bei Bywater: (wir sind) ἀθάνατοι θνητοί (der Seele nach unsterbliche Wesen in Sterblichkeit), θνητοὶ ἀθάνατοι (sterbliche Wesen im Besitz einer unsterblichen Seele), ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον (ein Leben führend, das für die ganz Unsterblichen, die Götter, Tod wäre), τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες (unser Leben ist der Tod des ihrigen). So mit Zeller I, 646 gegen Schuster S. 175. — fr. 98: ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος (Affe) φανεῖται (καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν). fr. 96: ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

4) fr. 92: τοῦ λόγου (Vernunft) ἐόντος ξυνοῦ (= κοινοῦ), sofern die Ver-

von der ihm eigenen Gemüthsbeschaffenheit und Willensrichtung, so sehr, dass er z. B. lieber das Leben wagt, als dass er Widerstand duldete gegen Das, was ihm seine an irgend etwas erwachte leidenschaftliche Erregtheit eingibt oder vorspiegelt [5]), daher unter den Menschen so viel Wahn (οἴησις D. L. 9, 7), so viel Thorheit und Verkehrtheit, so viel Gelüst, so viel Zügellosigkeit und Uebermuth, so viel Zwietracht und Streit, so viel Unzufriedenheit mit allen möglichen Dingen. Allein: so nur der eigenen Meinung und eigenen Begierde folgen ist der reine Widerspruch. Das Wahre ist nicht schon Dasjenige, was der oder der etwa meint, sondern Wahrheit ist nur in Dem zu finden, was Allen gemeinschaftlich ist, d. h. in Dem, was in der Natur der Dinge, wie sie überall ist, wirklich gegründet ist und daher von Allen, von der Gesammtvernunft der Denkenden als wahr anerkannt werden kann [6]). Der Einzelne soll daher nicht allein klug sein wollen, sondern auch die Vernunft Anderer reden lassen, er soll seinen Einzelverstand messen und rectificiren am Allgemeinverstand [7]), ehe er etwas ausspricht oder etwas thut. Eine Hauptforderung ist ebenso auch die, vom Gesetz nicht zu weichen; nur das Gesetz gibt den Menschen Begriff von Recht und Gerechtigkeit und ermöglicht ihnen damit ein friedliches Zusammensein [8]), nur das Gesetz sichert Allem

nunft allein das Gemeinsame in allen Menschen ist, Einbildungen aber, Leidenschaften u. s. w. individuell, dort so, dort anders sind, ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν.

5) fr. 121: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. fr. 105: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρηΐζῃ γίνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται (was er will, dass es geschehe, das erkauft er um's Leben).

6) Schuster (zunächst in Beziehung auf die Erkenntniss des sittlich Wahren) S. 308 f.: »was sich jedem Einzelnen als Forderung des göttlichen Gesetzes aufdrängt und sich als solche bewährt, indem sie dargelegt auch von dem allgemeinen Bewusstsein gebilligt wird, das ist recht. Man kann auch daran erinnern, wie ängstlich Cartesius und besonders die schottischen Philosophen den Schein fliehen, als entfernen sie sich vom gesunden Menschenverstande, vom sensus communis, common-sense.«

7) fr. 91: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν· ξὺν νόῳ λέγοντας (wer mit Verstand reden will) ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων (muss festhalten an dem Allen Gemeinsamen, d. h. eben dem φρονεῖν, der Vernunft), man soll dem sensus communis folgen, nicht sich isoliren.

8) fr. 60: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (d. h. τὰ νόμιμα Schuster S. 304) μὴ ἦν.

das Leben, wie das grosse Weltgesetz es thut, alle menschlichen Gesetze nähren sich an ihm, d. h. haben von ihm die Kraft das Verschiedene in Einklang und damit in bleibendem Bestande zu erhalten; für das Gesetz muss das Volk kämpfen, wie für seine Mauer, nicht, wie es so gerne thut, gegen das Gesetz [9]), und besser ist es, je nach Umständen, dem Rath auch nur eines Einzigen zu folgen, die Stimme Eines Verständigen zu hören, statt im Gewirr und Gezänk zwieträchtiger Meinungen und Leidenschaften zu einer vernünftigen Erwägung Dessen, was zu thun, gar nicht zu kommen [10]). Mit gleicher Entschiedenheit erklärt sich Heraklit weiter gegen die Trägheit und Bequemlichkeit, welche nur dasein, müssiggehen und geniessen mag, und gegen die Furcht vor Unternehmungen und Thaten, bei welchen das körperliche Leben in Gefahr kommen kann. Da wollen sie leben, weiter nichts, und dann im Tod zur Ruhe kommen und wollen Kinder zeugen, abermals zu solchem nichtigem Leben, das bei den Meisten eben darin besteht, wie das Vieh sich satt zu essen; Ruhe bedarf der Mensch freilich in seinem steten Ringen ums Dasein, aber die Besten wählen sich nicht Genuss, sondern ewigen Ruhm zu ihrem Theil; wer im Kriege umkommt, wird von den Göttern geehrt, weil er das Niederere, den Sinnenleib, für nichts achtete; das höchste Loos erringt, wer das Härteste erduldete [11]). Endlich soll der Mensch

9) Forts. von fr. 91: ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ καὶ περιγίνεται (das Eine göttliche Weltgesetz herrscht so mächtig, als es will, und vermag Alles und überwindet Alles, alle etwaigen Widerstände; dazu ist auch das Staatsgesetz in Kraft). fr. 100: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.

10) fr. 110: νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός, sehr beherzigenswerther Protest gegen Ueberschätzung der Weisheit der Massen, Majoritäten in wichtigen und schwierigen Angelegenheiten.

11) fr. 86: γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσιν μόρους (mortes) τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι (dazu dass sie Tod werden). fr. 111: αἱρεῦνται ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον, θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. fr. 102: ἀρηϊφάτους (die von Ares Gefällten) θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι. fr. 101: μόροι γὰρ μέζονες (mortes maiores) μέζονας μοίρας (maiores sortes) λαγχάνουσι (erhalten grössere Ehrenantheile). — Dass nach H. der Thätigkeit gegenüber auch die ἀνάπαυλα oder ἀνάπαυσις Bedürfniss und berechtigt ist, geht hervor ans fr. 83 und 104 (s. u.); Weiteres bei Schuster S. 191. 291. Den Trinkern führt H. zu Gemüthe, dass »ein

nicht die Natur der Dinge anders haben wollen, als sie ist, namentlich in Bezug auf Unruhe, Lust und Schmerz, welche von dem Leben in der Welt unzertrennlich sind. Man soll erkennen, dass ohne Wechsel der Zustände und Thätigkeiten kein Leben und kein frohes Lebensgefühl wäre; »es ist den Menschen gar nicht gut, dass ihnen Alles zu Theil wird, was sie wünschen, Abwechslung ist Erholung, immer mit Demselben sich mühen ist traurig, und Krankheit erst macht die Gesundheit, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe angenehm und wohlthuend« [12]), obwol die Leute immer nur das Zweite (Sättigung u. s. f.), nicht aber auch das Erste wollen, sondern sich dagegen sträuben. Was gut ist, ist auch übel, und umgekehrt, d. h. was in vielen Fällen gut ist, kann in andern Uebel mit sich führen; was das eine Mal übel ist, kann ein ander Mal Gutes im Gefolge haben; Alles ist nur bedingt gut und übel [13]). Selbst Kämpfe und Kriege sind davon nicht ausgenommen; »Krieg ist der Vater von Allem«; ohne Gegensatz und Streit würde alles Leben erlahmen; in höherem Sinne oder für die Gottheit ist schliesslich Alles schön und gerecht, während die Menschen vieles an sich Rechte für unrecht halten [14]); man soll

berauschter Mann von einem unmündigen Knaben taumelnd und strauchelnd sich führen lassen muss, nicht merkend, wohin er geht, weil er eine nasse Seele hat (fr. 73), Nässe aber der Seele Tod ist« (Schleiermacher, Herakleitos S. 517); zu viel Nässe schlägt das Seelenfeuer nieder, beraubt die Seele ihrer hellsehenden Kraft (naiv materialistisch, aber consequent deducirt aus dem Grundprincip des Systems).

12) fr. 83: μεταβάλλον ἀναπαύεται. fr. 82: κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄχθεσθαι. 104: ἀνθρώποισι γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησε ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

13) fr. 57: ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν. 58: οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστοῦντας ἐπαιτιῶνται μηδέν' ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθά. Gegen die leider von Aristoteles veranlasste Meinung, H. habe den Unterschied zwischen Gut und Böse im sittlichen Sinne geleugnet, s. Schuster S. 236 ff.

14) fr. 62: εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν — καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν. 43: Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι, ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο (Homer. Il. 18, 107). οὐ γὰρ εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων; ohne ἔρις οἰχήσεσθαι φησὶ πάντα (würde Alles dahinschwinden in eine indifferente leblose Masse). 61: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν δίκαια ὑπειλήφασιν, τὰ δέ ἄδικα. Die Meinung H.'s ist, wie seine ganze sonstige

also Wolgefallen haben an der Einrichtung und dem Gange der Dinge, wie sie das Gesetz des Universums geordnet hat, sich bei ihr beruhigen, statt mit demselben in Unfrieden zu leben[15]). Kurz: man soll gesunden Sinn hegen statt Trotz und Widerspenstigkeit, und man soll die Weisheit darin suchen, Wahres zu sagen und zu thun, gemäss der wirklichen Natur der Dinge alles verstehend [16])

Dass Heraklit den Menschen, wie er ist, sehr gut kannte, und dass er aus seiner philosophischen Anschauung heraus ihm sehr gut gesagt hat, was ihm zu seinem Heile, zu seinem Wol, seinem Frieden, seiner Ehre dient, bedarf keiner ausführlichen Nachweisung. Er fordert mit Recht, man soll sich 1) den realen Verhältnissen und Gesetzen der Welt, den realen Bedingungen alles Seins und Lebens fügen, statt seinem Eigendünkel, Eigensinn und Eigenwillen zu folgen, und man soll, da der Mensch durch seine vernünftige Seele auf der obersten Sprosse der Erdenwesen steht, 2) Bleibendes, ewig Werthvolles in der Welt erstreben und leisten. Oder: Heraklit lehrt erstens: denke und handle objectiv, naturgemäss, wahr, und er lehrt zweitens: sei gross, sei idealisch gesinnt und bereit diesem Höhern Alles, auch das eigene irdische Ich, aufzuopfern. Das ist seine Lebensweisheit, und sie ist eine ächte und edle Lebensweisheit, ächter und edler, als die, welche seine um die Moral freilich vielfach hochverdienten Nachfolger, die Stoiker, auf dem Grunde seiner Lehre sich gebildet haben. Spätere Zeiten

Lehre zeigt, nicht die, den Unterschied zwischen Gerecht und Ungerecht zu leugnen, sondern er will sagen, vom höchsten Standpunct der Betrachtung der Welt und ihrer Geschicke habe auch das Ungerechte und sonst von den Menschen Getadelte, wie z. B. Kriege, Umwälzungen bestehender Zustände u. s. f., sein höheres Recht (was die Stoiker später bestimmter ausführten). Wie H. mit der Vertheidigung der ἔρις als eines weltgeschichtlich nothwendigen und guten Agens seine Warnung vor Uebermuth und Zwietracht vereinigte, das wissen wir freilich nicht.

15) Nach Angabe des Clemens von Alexandrien u. A. hat H. die εὐαρέστησις (das Wolgefallen) zum Princip gemacht (Schleiermacher, Herakleitos S. 428 f. 435). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er dieses Wort wirklich brauchte, und dass die Stoiker es von ihm haben (vgl. Schuster S. 249). Die von ihm beliebte Identificirung dieser εὐ. H.'s mit den Begriffen der Willkür und Lust konnte der gelehrte Bischof Theodoret von Cyrus (im 5. Jahrh.), opp. ed. Schulze 4, p. 984, sich füglich ersparen.

16) fr. 107: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (= hören, vernehmen).

haben aus Heraklit, weil er sich über die Unvernünftigkeit und Schlechtigkeit der Menschen sehr unmuthig aussprach und namentlich mit seinen eigenen Landsleuten wenig zu thun haben wollte, einen unfreundlichen Menschenverächter und Volksschmäher (ὑπερόπτης, κοκκυστής, Schreier, ὀχλολοίδορος D. L. 9, 1. 6) gemacht. Höflich war Heraklit allerdings ganz und gar nicht, sondern so rücksichtslos als möglich gegen Jedermänniglich, wo er etwas Verkehrtes und Verdammliches zu erblicken glaubte. Er spricht wol mit Bezug auf unverständige Gegner von Hunden, welche die Leute anbellen, die sie nicht kennen (fr. 115); er eifert gegen die Lügenschmiede und Lügenzeugen (Poeten und Geheimdienstler) und droht ihnen die Rache der Δίκη (fr. 118); er sagt, Homerus und Archilochus verdienten aus den Wettstreiten, wo ihre Gedichte vorgetragen wurden, hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden (fr. 119); er sagt von den mittelst Blutbesprengung vollzogenen Sühnungen und Reinigungen, das sei, als ob man Koth mit Koth abwaschen wollte (fr. 130); er nennt die bakchischen Mysterien unheilige, schamlose Nachtschwärmereien und Gaukeleien (fr. 124. f. 127); er verspottet den Bilderdienst, indem er die Anbeter der Götterbilder mit Leuten vergleicht, die mit den Wänden von Häusern (Tempeln) plappern (fr. 126), d. h. todtes Menschengemächte anrufen, als ob es lebte und hören könnte; er spielte im Tempel der Artemis mit Kindern und sprach zu den ihn umstehenden Ephesern: »was wundert ihr euch, ihr Erbärmlichen? ist es nicht besser, Das thun, als mit euch Staatsgeschäfte treiben?« (D.L.9,3); er schrieb, die Epheser verdienen es, sich samt und sonders an Stricken aufzuhängen und die Stadt den unmündigen Kindern leer zurückzulassen, sie, die ihren besten Mann, Hermodorus [17]), ver-

17) Hermodorus war wahrscheinlich ein jüngerer Freund H.'s, der durch Plebiscit verbannt nach Rom kam und bei der Gesetzgebung der Decemvirn mitwirkte, welche durch ihn Kunde hellenischer Verfassungen und Einrichtungen erlangen konnten. Die Römer wussten ihn besser zu ehren, als seine Landsleute; sie errichteten ihm ein Standbild auf dem comitium (Plinius hist. nat. 34, 5). Die von H. den Ephesern in den Mund gelegten Worte charakterisiren mit treffender Ironie einen der Hauptübelstände des hellenischen Republikenwesens, Furcht und Neid gegenüber hervorragenden Individuen und ungerechtest willkürliches Vorgehen gegen dieselben auf dem formell freilich verfassungsmässigen Weg eines Verbannungsbeschlusses.

bannten und sprachen »Von uns soll Keiner der Beste sein; will er's doch, so sei er es anderswo und bei Andern« (fr. 114). Allein es kann daran kein Zweifel sein, dass seine Heftigkeit im Tadel einen durchaus edeln und reinen Ernst zur Grundlage und wenn gleich mitunter allzuherb gegen das Meiste, was sie trifft, nur sehr Recht gehabt hat. Andere haben aus ihm gemacht einen Mann des Weltschmerzes, der die Thorheiten der Menschen beweint wie andrerseits Demokrit sie belacht habe (Seneca de ira 2, 10 u. s.), und auch seine Philosophie soll einen vorwiegend pessimistischen Charakter an sich tragen [18]). Aber den Pessimisten wird er nur mit Unrecht beigezählt; Kritik, wie Heraklit sie übt, ist nicht Pessimismus, Unmuth über Einzelnes in der Welt ist nicht Verzweiflung am Ganzen. Dem Heraklit ist wenn irgend Einem die Welt gut, sie ist ihm ein nicht anders sein könnendes und ein wolgeordnetes Universum, indem er ja lehrt, dass gerade aus Gegensatz und Widerstreit die schönste Harmonie sich erzeuge (fr. 46: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν γίνεσθαι), und der Mensch hat nach ihm die Anlage, zur Vernünftigkeit und damit zu einem würdigen und glücklichen Leben sich zu erheben, obwol er sich hiezu erst »erheben« muss, da er so, wie er zunächst von Natur ist, noch in den Banden der Nichtvernunft liegt (und daher von Heraklit ἄλογος κατὰ φύσιν, Schleierm. S. 474, genannt worden sein soll); der Mensch ist ihm besserungsfähig, darum richtet er so kräftige Ermahnungen an die Mit- und an die Nachwelt, der zu Nutz und Frommen (ohne Zweifel) er sein Werk im Artemistempel zu Ephesus niedergelegt hat. Ausserdem ist bei Heraklit noch anerkennend hervorzuheben die grosse Bedeutung, welche bei ihm hat das wie dem ganzen Universum so auch der Seele des Menschen inwohnende Streben nach Abwechslung und Thätigkeit [19]); es ist etwas im besten Sinne Faustisches in ihm, das allen andern hellenischen Philosophen fehlt, er ist Feind philiströser

18) Benseler, Optimismus des Sokrates S. 13.

19) Aller Wahrscheinlichkeit nach leitete Heraklit schon das Hineintreten der (präexistirenden) Seelen in das Erdenleben von ihrem Streben nach Veränderung ab. Jamblich Stob. Ecl. 1, 906: H. ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν (vgl. Anm. 12). Andere Stellen Zeller 1, 647 f. Bywater pag. 34 f.

Trägheit, Bequemlichkeit, Ueberbescheidenheit, er will den Menschen lebendig, rastlos, unternehmend, hochsinnig haben. Ein Gegner der Willkür ist er freilich; ja er geht so weit in seiner Behauptung der Nothwendigkeit und Rechtmässigkeit der »Unterschiede und Gegensätze« in der Welt, dass er auch die Theilung der Menschen in Freie und Unfreie für eine Natureinrichtung erklärt, die man wie jede andere anzuerkennen habe[20]). Aber er ist auch ein sehr verständiger Politiker, indem es ihm nur darauf ankommt, dass das Rechte geschehe, nicht aber durch wen und durch wieviele Leute es gefunden und ausgeführt wird[21]), und wenn er die Demokratie nicht liebte, so war er auch kein Tyrannenfreund; es wird nicht unglaubwürdig berichtet, dass er einen (sonst nicht bekannten) ephesinischen Tyrannen Melankŏmas bewog seine Gewaltherrschaft niederzulegen (Clem. Alex. Strom. 1, 14). Der Grammatiker Diodotus konnte von Heraklit's Buche nicht mit Unrecht sagen, es sei ein wolgerichtetes Steuer für des Lebens Führung (ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου D. L. 9, 12).

Xenophanes, Empedokles und Anaxagoras.

Von andern älteren Philosophen der vorsokratischen Zeit ist nur wenig Ethisches überliefert. Der Dichterphilosoph Xenophanes aus Kolophon, Begründer der eleatischen Schule († um 480) stimmt mit Heraklit überein in entschiedenster Polemik gegen Poëten wie Homer und Hesiod, welche den Göttern alle menschlichen Schlechtigkeiten und Schändlichkeiten beigelegt haben; sein Ausgangspunct bei dieser Polemik ist jedoch ein anderer als bei Heraklit, es ist ihm hauptsächlich zu thun um die Bekämpfung alles und jedes Anthropomorphismus in der herkömmlichen Religion, welchen er mit seiner Idee der Gottheit als unendlich all-

20) fr. 44: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δε ἐλευθέρους. vgl. Anm. 14.

21) s. Anm. 10, womit auch zu vergleichen fr. 113: εἷς ἐμοὶ μύριοι, der Eine gilt mir so viel als Zehntausend. Lob wusste H. auch zu spenden; fr. 112 sagt er: »in Priene war Bias, dessen Wort mehr ist als das der Andern« (vgl. ob. S. 155).

umfassenden Wesens unverträglich findet (vgl. Mullach, fragmenta philosophorum graecorum vol. 1, Xenoph. fr. 5—7). In politischer Beziehung hebt er mit starkem philosophischem Selbstgefühl einen Uebelstand der national hellenischen Anschauung hervor, die Ueberschätzung der körperlichen Kraft und Geschicklichkeit gegenüber der Einsicht und Bildung des Geistes: »wenn einer durch die Schnelligkeit seiner Füsse oder als Ringer in Olympia den Sieg davonträgt, wenn seine Mitbürger ihn bewundern als den gefeiertsten Mann und ihn auf Kosten der Gemeinde speisen und die Stadt ihn reich beschenkt, oder wenn er diess Alles durch seine Rosse gewonnen hätte, er wäre nicht so viel werth als ich; besser als die Stärke (ῥώμη) von Männern und Rossen ist unsere Weisheit (σοφίη). Aber unverständig ist darüber die Meinung; wenn einer ein guter Faustkämpfer oder Ringer oder Schnellfuss im Volke ist, so ist darum die Stadt um kein Haar besser an Wolgesetzlichkeit (εὐνομίη) und hat wenig Freude von Solchen, die Schatzkammern der Stadt werden nicht reicher davon (fr. 19). Von Parmenides wird gerühmt, dass er seiner Vaterstadt Elea Gesetze gab, welche ihrer Trefflichkeit halber unverändert in Giltigkeit blieben (Plutarch. adv. Colot. 32); »pythagoreische und parmenideische Lebensweise« gelten in § 2 der Tabula Cebetis (einer unter dem Namen des Thebaner Kebes, Freundes des Philolaus und des Sokrates Plat. Phaed. 61, umlaufenden allegorischen Darstellung des rechten und des falschen Lebenswegs aus später Zeit) als so ziemlich Dasselbe; seinem Princip jedoch, der Unveränderlichkeit und der Einheit alles Seienden unter sich, hat Parmenides eine ethische Seite noch nicht abgewonnen.

Dagegen findet sich ein Anfang hiezu bei Empedokles von Agrigent (c. 490—430). Dieser merkwürdige ebenso phantastische als geniale und kenntnissreiche Mann, Philosoph und Dichter, Prophet, Arzt und Wunderthäter, welcher Krankheiten, Winden und Wetter gebieten und Todte auferwecken zu können glaubte (Mullach ib. Emp. V. 463 ff.), dabei auch hochgeehrter, gegen das Volk wolwollender Staatsmann, ist nicht ohne tiefer greifende ethische Gedanken gewesen. Was ihn zunächst als Philosophen auszeichnet, ist diess, dass er ein begeisterter Freund der Natur war, welcher in aller Weise, unter Beobachtung der Thatsachen und Hinzunahme eigener Divination, sich in sie hineinzuleben und

sie zu begreifen strebte. Er suchte einerseits, an Parmenides sich anlehnend, das Bleibende in ihr — dieses fand er in den von ihm zuerst fixirten vier Elementen oder Grundstoffen, Feuer, Erde, Wasser, Aether, welche ihm die uranfänglichen, der mannigfaltigsten Verbindungen oder Mischungen unter einander fähigen, aber unverändert und ewig fortdauernden Wurzeln (ῥιζώματα) des Daseins sind —; er suchte ebenso andrerseits das Wechselnde in der Natur auf bestimmte allezeit wirkende Ursachen zurückzuführen — diese fand er in zwei von ihm statuirten, an die späteren Begriffe Attraction und Repulsion vorauserinnernden Grundkräften, welche er Liebe (Φιλότης) und Streit (Νεῖκος) nannte: die Liebe verbindet Verschiedenes und erzeugt hiedurch alle diejenigen Dinge und Wesen in der Welt, welche aus mehreren in ihnen zu Einem Ganzen vereinigten Stoffen zusammengesetzt sind, so namentlich die organischen Geschöpfe, Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w., der Streit dagegen trennt alles Verbundene und löst es auf, so dass es in seine Bestandtheile wieder aus einander fällt. Diese beiden Grundkräfte führen abwechselnd in unabänderlichem Kreislauf theils nach theils neben einander die Herrschaft sowol über das Ganze der Welt als über die Einzelwesen in ihr. Zuerst herrschte die Liebe; da waren die vier Elemente ganz und gar unter sich verbunden und gemischt und daher die Welt ein Ganzes, in welchem Alles in Frieden und Eintracht beisammen war, von Empedokles der Sphairos (die Kugel) genannt und von ihm als unbewegt und ungestört in sich selbst ruhendes Gottwesen (θεός) beschrieben. Freilich aber waren da noch keine individuellen Wesen vorhanden; zu ihrem Hervortreten bahnte der Streit den Weg, indem er allmälig heranwachsend in den Sphairos hineintrat und seine die Einheit der Elemente auflösende Thätigkeit allmälig immer weiter ausdehnte; da aber regte sich auch die Liebe wieder und bewirkte, dass die zersprengten Elemente sich wieder zu verbinden begannen in mannigfaltiger Weise; so entstand die jetzige Welt mit ihren verschiedenen grossen Regionen, in deren jeder Eines der vier Elemente die Hauptmasse bildet, Himmel (Feuerregion), Erde, Meer, Atmosphäre, und desgleichen mit ihren kleineren Einzelgeschöpfen, insbesondere den organischen Individuen; der Streit wirkt in ihr auch noch überallhin, aber doch nur partiell, indem er namentlich die letzte Ursache derjenigen Hergänge

und Veränderungen ist, welche die Ruhe und den Fortbestand der Naturdinge stören, wie z. B. des Todes, welcher das Leben der beseelten Wesen bedroht und schliesslich zergehen macht. Allmälig aber, im weitern Verlaufe der Zeiten wird der Streit wieder ganz Herr werden und alles jetzt Bestehende vernichten, bis endlich auch er wieder der Liebe weichen muss, so dass Alles in die selige Ruhe des Urzustandes zurückkehrt oder die Welt wieder Sphairos wird. Jedoch auch dieser wird nicht ewig bestehen, sondern der Wechsel der Herrschaft zwischen Liebe und Streit alle Aeonen hindurch in fest abgemessenen Perioden fortgehen. Mit dieser kosmologischen Theorie verband nun aber Empedokles, hier an Pythagoras sich anschliessend, noch andere, freilich nicht vollständig genug bekannte Lehren von der Gottheit, von einer höhern Welt als diese irdische es ist, und von der Seelenwanderung, Lehren, aus welchen er eigenthümliche religiös sittliche Folgerungen zog. Er sagt — offenbar von der Voraussetzung aus, dass Liebe der Wesen unter sich unbedingtes und allgemeines Gebot sei (weil nur Liebe das Leben erhält und die Eintracht der Lebenden unter einander sichert) — »ein Dämon, der seine Glieder mit Mord befleckt oder falschen Eid schwört, muss vermöge ewigen Göttergesetzes 30 000 Zeiten (ὥρας) lang fern von den Seligen umherirren und im Verlaufe derselben durch alle Arten sterblicher Wesen (παντοῖα εἴδεα θνητῶν) hindurchgehen, schwererträgliche Lebenswege durchwandernd; so bin auch ich in meinem gegenwärtigen Leben Flüchtling von Gott weg und Irrender, weil ich unsinniger Widerspenstigkeit (gegen das göttliche Gebot) Folge gab (νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος); ich war schon Jüngling und Jungfrau (in Jugend dahingerafft), Strauch (θάμνος) auch, Raubvogel und Meerfisch; wehe mir, dass mich nicht vorher wegnahm das unbarmherzige Geschick, ehe ich (dereinst) frevelhafte Speise mit den Lippen berührte; ach! aus welcher Ehre und Glückseligkeit verjagt wandle ich auf den Gefilden der Sterblichen!« (V. 1—16). Also: Empedokles hält sich für einen Dämon, welcher wegen Uebertretung des Gebotes, dass man frevelhafte d. h. (s. u.) durch Tödtung lebender Wesen gewonnene Speise nicht berühre, aus der Welt der Götter, in welcher er einst lebte, zur Wanderung in der irdischen Sterblichkeit verbannt sei, wie er sich auch an einer andern Stelle mit einem unsterblichen Gotte vergleicht (V. 400). Ob ihm nun alle

Menschen solche einstige Dämonen sind, weiss man nicht; so viel aber ist gewiss: jeder Mensch, der jenes Gebot übertritt oder sonstige schwere Uebelthat (κακότης V. 454), wie z. B. Meineid, verübt, jeder solche Mensch verfällt nach Empedokles der Wanderung durch andere Classen von Wesen hindurch; wer das Thier tödtet, wird selbst Thier u. s. f.; unter so strengem Banne strafender Gerechtigkeit stehen Alle. Und auch abgesehen von dieser Aussicht auf eine unglückselige Zukunft ist das Menschenleben auf Erden in Vergleich mit dem Leben der seligen (nicht gefallenen) Dämonen und der »langlebigen« Götter nur ein höchst trauriges und elendes Dasein. »Besser zu sein als diese Verderbensmenschen schätze ich mir zu keiner Ehre« (V. 409 f.); »armes Menschengeschlecht, aus Kämpfen und Seufzern geboren, gebannt in diesen Jammerort, wo Mord und Hass und Heere von Missgeschicken herrschen, arme Sterbliche, von Stürmen ans Meer geschleudert, vom Meer aufs Land zurückgeworfen, von den Flammenstrahlen der Sonne versengt, immer in Angst, hilflos gegen die Menge der Uebel, aus unlebenswerthem Leben schnell wieder fortgerafft, wie dahinfliegender Rauch,« auch im Erkennen beschränkt, »nur das wissend, was ihnen zufällig vor Augen kommt, überallhin (von Meinung zu Meinung, von Irrthum zu Irrthum) herumgetrieben« (V. 18 ff. 30—41)! Und weil sie denn das Weltall (V. 41 ff.) und das Wesen der heiligen Gottheit nicht kennen (V. 388 ff.), so halten sie blutige Opfer, d. h. Mord, für Gottesdienst; »da schlachtet der Vater seinen eigenen in Thiergestalt verwandelten Sohn unter Gebet, das Thier schreit ihn flehend um Schonung an, er aber hört es nicht, sondern sticht es todt und bereitet sich ein gottloses Mahl; so machen's auch die Söhne mit den Vätern, die Kinder mit den Müttern und treiben widrigen Todtschlag« (V. 440—447). Einst war allerdings auf Erden eine bessere Zeit. »Da gab's noch keinen Ares, noch keinen Kydoimos (Schlachtlärm), auch noch keinen Zeus, Kronos und Poseidon, sondern Kypria (Aphrodite) herrschte allein; diese verehrten sie mit frommen Bildern, mit gemalten Thier- und Menschengestalten, mit duftenden Wolgerüchen und Honig, nicht mit blutigem Opfer, Alles war zahm und den Menschen freund, Thiere und Vögel, Liebe glühte, stets blatt- und fruchtreiche Bäume grünten, Obst in Fülle das ganze Jahr hindurch gewährend« (V. 417—435); so aber ist es jetzt

wenigstens nimmermehr; Alles ist durch einander »in dieser dunkeln Höhle, Mord und Krankheit, Entstehen und Vergehen, Zwietracht und Harmonie, Schönheit und Hässlichkeit, Grösse und Elend« (V. 21 ff.). Die Menschen können allerdings wieder glücklich, ja göttlich werden durch Erkenntniss und Befolgung der Wahrheit, durch Enthaltung von aller Schlechtigkeit (νηστεῦσαι κακότητος V. 454), es können aus den Menschen »werden Propheten, Hymnendichter, Sänger und Herrscher, aus welchen dann weiter erblühen hochgeehrte Götter, mit den übrigen Unsterblichen zu Tische sitzend und da frei von menschlichem Leid, frei von Missgeschick und Untergang« (V. 457—461). Aber um so nothwendiger ist es, aller Verletzung des Lebens seiner Mitgeschöpfe, alles Opferns, alles Fleischgenusses (V. 440 ff.), aller Beschädigung edlerer Pflanzen (z. B. des Lorbeers V. 450), sich zu entschlagen, weil auch in diesen, wie in den Thieren, Menschenseelen wohnen können; »die in Schlechtigkeit sich umtreiben, können ihr Gemüth nicht befreien von der Qual der Schmerzen« (V. 455 f.), nie glücklich, nie selig werden. — So phantastisch auch diese Anschauungen des Empedokles sind, es ist nicht zu leugnen: ihm schwebt Etwas vor, das sonst dem Griechenthum fehlt, die Idee des Mitleids, der Liebe aller Wesen unter einander (wie sie in unsern Tagen Schopenhauer ausgesprochen hat). Sie ist ihm eingegeben theils durch seine eigene lebendige Sympathie mit den Nöthen und Leiden der Menschheit, theils dadurch, dass ihm das Eine seiner weltregierenden Principien, die Liebe, weil es das schaffende und erhaltende Princip ist, doch besser scheinen musste, als das andere, der »Streit«. Beide sind ihm metaphysisch gleich nothwendig, weil er sich die Beschaffenheit der Welt anders nicht zu erklären vermag; aber nur die Liebe ist (V. 201) tadellos (ἀμεμφής), mildgesinnt (ἠπιόφρων), der Streit dagegen traurig (λυγρόν V. 380), übel (κακός V. 185), und so soll denn lediglich die Liebe praktisches Gesetz sein für alle Wesen, die es irgendwo, in den Höhen und Tiefen des Universums geben mag (V. 437 ff.: »nicht ist den Einen Dieses recht, den Andern Jenes, sondern Ein Gesetz für Alle breitet sich allzeit aus durch den weithin herrschenden Aether und den unermesslichen Glanz des Himmels«). Metaphysik und Ethik sind bei Empedokles allerdings in conträrem Widerspruch; jene erklärt den Streit

für ewig, den diese aus der Welt verbannen möchte; aber Empedokles konnte wol verlangen, dass wenigstens im Reich des bewussten Geistes das Bessere dem Schlechteren unbedingt vorgezogen werden müsse. Es ist nicht unmöglich, dass er zu seiner unbedingten Verdammung aller Tödtung des Lebendigen mitveranlasst wurde durch den grausamsten aller Culte, das Menschenopfer. Molochsdienst sah man in Agrigent's nächster Nähe, in Karthago und karthagischen Gebieten, Menschenopfer hatten wol auch in Agrigent selbst stattgefunden unter dem berüchtigten Phalaris (c. 565—549). So konnte Sicilien der Ort werden, wo der Protest gegen die Opfer und das Gebot der Liebe zu allen beseelten Wesen, welches das Griechenthum sonst nicht kennt, ausgesprochen wurden.

Der jonische Zeitgenosse des Empedokles, Anaxagoras von Klazomenä (c. 500—428), der berühmte Freund und Lehrer des Perikles, wahrscheinlich auch des Euripides, nach langem Aufenthalt in Athen von den Gegnern des Erstern der Gottlosigkeit (ἀσέβεια) angeklagt wegen seiner kosmologischen Lehren, welche die Göttlichkeit der Gestirne zu leugnen schienen (Plat. Apologia Sokratis p. 26), scheint sich ausschliesslich der Theorie hingegeben zu haben. Es wird erzählt, er habe sich den Staatsgeschäften und der Sorge für sein bedeutendes Vermögen entzogen und ausgesprochen, »um Eines willen sei es besser zu leben als nicht zu leben, um betrachten zu können den Himmel und die die ganze Welt durchwaltende Ordnung« (τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν Aristot. Eth. Eudem. 1, 5). Der Gleichgiltigkeit gegen sein Vaterland beschuldigt soll er zum Himmel zeigend erwiedert haben: »gar sehr kümmere ich mich um mein Vaterland“ (D. L. 2, 7). Zwar wird berichtet, er habe zuerst nachgewiesen, dass die Dichtungen Homer's von »Tugend und Gerechtigkeit« handeln (ib. 11), wonach er die moralische Auslegung der Werke Homer's (nicht ihre Verdammung, wie Xenophanes und Heraklit) für das Richtige erklärt und eine praktische Ethik gar nicht unterschätzt hätte. Allein die ihm beigelegte Aeusserung über den Tod seiner Kinder: »ich wusste, dass ich sterblich sie gezeugt« (D. L. 2, 13), und die Antwort, welche er einem gegeben haben soll, der sich darüber beklagte, dass er in der Fremde sterben müsse: »überall ist es gleich weit

in den Hades« (2, 11), diess Beides weist gleichfalls darauf hin, dass von Anaxagoras überliefert war, der Besitz alles Aeussern sei ihm gering erschienen gegenüber der Gesammtordnung des Weltalls, der man einfach zu folgen hat. Der Kirchenvater Clemens (Strom. 2, 130) hat ihm daher vielleicht nicht mit Unrecht die ϑεωρία und die durch sie zu erlangende innere Freiheit des Geistes (τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευϑερίαν) als Lebenszweck (τέλος τοῦ βίου) zugeschrieben. Es war nur consequent, dass in der thatsächlich vorzugsweise der Theorie huldigenden vorsokratischen Zeit einmal auch ein Philosoph auftrat, der sie positiv für das einzig Wünschenswerthe erklärte, um so mehr, als die damals in Hellas stets zunehmende Unordnung unter den Menschen die Flucht in die Betrachtung der »Ordnung« der grossen Welt hochdenkenden Männern als das Beste erscheinen lassen konnte.

Demokritus.

Dem volksthümlichen Bewusstsein des Griechenthums war die Welt das grosse von Göttern regierte Ganze gewesen, welches dem Menschen das Leben, die Güter und Kräfte des Lebens und die Gesetze für ihren Gebrauch gegeben hat; durch Eingehen in diese Gesetze der göttlichen Weltordnung, durch würdige Verwendung ihrer Gaben kann der Mensch zu einem Wesen sich erheben, das an Gesinnung den Göttern gleich oder doch ähnlich ist und an ihrer Glückseligkeit Antheil gewinnt. Zu dieser nationalen Anschauung der Dinge traten zwar die älteren, bisher betrachteten philosophischen Systeme nach einer Seite hin in einen Gegensatz; denn sie giengen vornemlich darauf aus, ein objectives Princip des Weltganzen zu finden, welches allen Einzelexistenzen in ihm, seien's göttliche oder menschliche, zu Grund liegt und kraft des unabänderlichen Wesens seiner Natur (Feuer u. s. w.) alles Geschehen bestimmt, so dass thatsächlich schon in diesen Systemen die »natürliche Erklärung der Dinge« an die Stelle ihrer Ableitung von einzelnen Gottheiten, die strenge Nothwendigkeit alles Geschehens an die Stelle des subjectiven Waltens und Herrschens dieser Götter tritt. Aber Absicht war Das nicht; die ältern Systeme wollen doch innerhalb der Religion, wie sie war, verharren, sie wollen sie höchstens verbessern und reinigen; auch ihnen

bleibt die Natur ein Universum, dessen höchste Wesen Götter und Dämonen sind, auch bei ihnen bleibt der Mensch der Gottheit verwandt und untergeben zugleich und ist darauf angewiesen, durch Fügung in die göttliche Ordnung des Weltalls und durch Pflege und Entwicklung der ihm selbst innewohnenden gottähnlichen Anlage der Gottheit möglichst nahe zu kommen. Das Alles wird nun völlig anders bei der von Demokritus [1]) zu einem wissenschaftlichen System erhobenen atomistischen Weltanschauung. Sie verfolgt das Problem einer ganz immanenten Naturerklärung, einer Erklärung der Natur aus sich selbst mit Bewusstsein und Absicht; sie ist zum ersten Male reine Naturwissenschaft; sie beschäftigt sich blos mit den uns empirisch gegebenen Naturdingen und will sie auf Etwas zurückführen, aus welchem sie sich mit gutem Grunde und möglichst einleuchtend ableiten lassen; sie sucht ein Substrat, aus welchem alle Mannigfaltigkeit des erscheinenden Seins sich am einfachsten erklärt, ein Substrat, das die feste Grundlage aller concreten Existenz und die unendliche Möglichkeit all der unendlich vielen und verschiedenen Gestaltungen und Veränderungen der Dinge bilde. Dieses Substrat sind ihr nicht hinter den Dingen liegende transscendente Substanzen, wie sie Heraklit und Andere behauptet hatten, sondern die letzten, kleinsten, nicht mehr weiter zu theilenden Theile der Dinge selbst, die im leeren Raume von jeher vorhandenen, der Qualität nach körperlichen, aber unzerstörlichen, der Menge nach unzähligen, der Figur nach unendlich mannigfaltigen, jedoch unsehbar kleinen und damit auch unbedingt beweglichen »Untheilbaren« oder Atome, welche in Folge dieser ihrer Eigenschaften alle irgend möglichen Zusammensetzungen und Bewegungsformen annehmen können. Die gegebenen Dinge sind nichts als eben solche Atomencompositionen oder Atomenconglomerate, aus Atomen bestehend, wie sie sich in

1) Mullach, Democriti operum fragmenta 1843 (Derselbe: de Democrito, phil. graec. fragm. 1860, 1, S. 330—382). Hirzel, Demokrit's Schrift Περὶ εὐθυμίης, Hermes Bd. 14, 1879, S. 354—407. Die bei Mullach unter den demokriteischen stehenden Fragmente des Demokrates lasse ich bei Seite; sie tragen z. Th. andere Farbe, z. B. das ganz platonische fr. 224. Eine schöne Darstellung der Ethik D.'s hat Kern gegeben in der Zeitschrift für Philosophie von Fichte und Ulrici 1880, Ergänzungsheft S. 1—26. Mit seiner Hochstellung D.'s und der vorsokratischen Philosophie überhaupt stimme ich durchaus überein.

Atome zertheilen lassen und sich in sie wiederauflösen, und auch alle Veränderung der Dinge ist Verbindung, Trennung, Wiederverbindung u. s. f. der Atome. Sie sind die einzige Substanz und die alleinige Causalität im ganzen Reich der Existenz; ausser ihnen und dem leeren Raum gibt es nichts.

Mit dieser ihrer Ansicht wendet sich nun die Atomistik zuvörderst polemisch gegen die gewöhnliche Anschauung vom Universum, welche in ihm ein von übernatürlichen Wesen beherrschtes Ganzes der Dinge erblickt. Nicht sie, sondern die Atome sind Ursache alles Seins und Geschehens; die Atome sind namentlich die Ursache der himmlischen Erscheinungen, der μετέωρα (Blitz, Donner, Kometen, Sonnen-, Mondsfinsternisse u. s. f.), welche das gewöhnliche Bewusstsein für Kundgebungen höherer Mächte, für Zeichen, Vorbedeutungen, Drohungen, Strafen der Götter hält; alle solche Vorstellung ist blos Erzeugniss menschlicher Furcht und menschlicher an diese Furcht sich anschliessender Einbildungen, solche Mächte sind in der Welt nicht. Der Vernünftige wirft diesen Aberglauben weg, und er erfreut sich ebendadurch, dass er ihn verwirft, einer Furchtlosigkeit, ἀθαμβία, und Ruhe, ἀταραξία [2]), in welcher seine Seele frei ist von aller und jeder Besorgtheit vor angeblich höheren Gewalten. Diese ἀθαμβία ist jedoch nicht das einzige Ergebniss der Entgötterung des Universums, zu welcher die Philosophie hier gekommen ist. Die Furcht des Geistes vor höheren Mächten ist aufgehoben, nicht aber die Besorgtheit des Menschen um sein persönliches Wol, und zwar um so weniger, als er keine ihn erhaltende und schützende höhere

2) D. L. 9, 45: τέλος εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὥς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασιν; zu diesen Namen gehören nach Cicero fin. 5, 29 und Clem. Strom. 2, 130 ἀθαμβία, nach Stob. Ecl. 2, p. 76 ἀταραξία. Ohne Zweifel aber gehen diese beiden Ausdrücke, wie ihre Wortbedeutung lehrt, vor Allem auf die Freiheit des Geistes von der Furcht vor den Schrecknissen des Aberglaubens (δεισιδαιμονία). Vgl. Mull. fr. phys. 4: ὁρέοντες τὰ ἐν τοῖσι μετεώροισι παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους (Conjunctionen von Gestirnen, wahrscheinlich die Kometen, welche D. als Conjunctionen mehrerer Planeten auffasste, Mull. S. 131) ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψιας, ἐδειματέοντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

Gewalt mehr über sich hat, sondern in Betreff seines Wols ganz auf sich selbst verwiesen ist; diese Besorgtheit um das eigene Wol wird jetzt der einzige das Bewusstsein des Menschen erfüllende Inhalt, sein einziger Zweck, weil er mit der Entgötterung des Universums auch die das Individuum über sich selbst hinaushebenden religiös ethischen Antriebe zur Hingebung an grosse ideale Zwecke, welche ihrer Belohnung und Verherrlichung durch die Gottheit sicher ist, verloren hat. Indess hat der Mensch auf der andern Seite trotz der Isolirung, in welcher er jetzt steht, doch in sich selbst die Möglichkeit für sein Wol etwas zu thun, da er in seiner (aus den feinsten Atomen bestehenden) Seele die Einsicht oder Vernunft hiezu besitzt; er braucht diese blos dem Zwecke seines Wols gemäss anzuwenden und in Thätigkeit zu setzen. Und eben diess: zu zeigen, wie der Mensch sein Wol durch vernünftige Thätigkeit erlangen kann und soll, ist es, was bei Demokrit den Inhalt der praktischen Philosophie ausmacht, weil es sich ja auf seinem Standpunct um Weiteres und Umfassenderes als dieses individuelle Wol nicht mehr handeln kann; er ist durch die Consequenz seiner rein naturalistischen Weltbetrachtung der Urheber des individualistischen Eudämonismus geworden. Doch ist gleich hier zu bemerken, dass sein Eudämonismus ein möglichst innerlicher und möglichst uneigennütziger ist. Der Glaube der alten Zeit, nicht aber der bessere Geist derselben ist ihm verloren gegangen.

Demokritus stammte aus Abdera, einer von den Bewohnern der Stadt Teos in Jonien, welche ihre Freiheit nicht an die Perser verlieren wollten und daher auswanderten, um 545 gegründeten Colonie an der thrakischen Küste, welche damals noch nicht die später viel bespöttelte Stadt geistbeschränkter Schildbürger, sondern ein blühendes und angesehenes Gemeinwesen war [3]. Demokrit (c. 460—350) [4] ist einer der gelehrtesten Männer des ganzen

3) Hirzel a. a. O. S. 400 ff.

4) Demokrit ist später geboren, als Sokrates; der vorwiegend naturwissenschaftliche Inhalt und Charakter seiner Lehre aber weist ihn noch derjenigen Richtung der Philosophie zu, welcher Sokrates eine ganz andere, von dialektischer Methode ausgehende, entgegenstellte. Das Dialektische fehlte insbesondere seinen ethischen Lehren, da sie von D. noch nicht auf logische Analysen der ethischen Begriffe gegründet wurden, daher Aristoteles Metaph. 13, 4

Alterthums gewesen; er bildete sich namentlich durch Reisen, welche nach Asien und Aegypten sich erstreckten; er verfasste Werke über eine grosse Anzahl von Wissenschaften, und so auch mehrere über ethische Gegenstände. In dem, was er über diese schrieb (wovon freilich nur Bruchstücke erhalten sind), zeigt er sich als einen durchaus verständigen Beobachter und Kenner der Menschen und als wolmeinenden Denker, der Andern Dasjenige, was zu ihrem wahren Wole dient, zu Gemüthe führen will. Seine Lehre theilt sich ungezwungen ein nach gewissen Hauptgesichtspuncten, welche wir ihrer Darstellung zu Grunde legen.

1. Das höchste Gut und die Möglichkeit es zu erreichen im Allgemeinen.

Die Glückseligkeit, εὐδαιμονίη, sagt Demokrit fragm. mor. 1, wohnt nicht in Gold und sonstigem reichen Besitz, sondern in der Seele, diese ist das οἰκητήριον δαίμονος, Dessen, was darüber entscheidet, ob wir glücklich sind oder nicht; sie besteht in nichts Anderem, als im Wolsein, εὐεστώ, oder in der Wolgemutheit, εὐθυμίη. Die Menschen suchen ihr Glück in äussern Dingen; aber alle äussern Dinge, die man für gut ansieht, können auch schädlich werden (12), »ein tiefes Wasser z. B. ist zu Vielem nützlich, aber es ist auch schädlich, denn es ist die Gefahr da, dass man in ihm ertrinke« (ebd.). Reichthum befriedigt gar nicht sicher und gewiss alle Wünsche, Armuth andererseits kann ohne alle Begehr nach Weiterem und daher glücklich sein; Armuth und

(Zeller, Grundriss S. 70) sagt, erst Sokrates habe in Betreff der ethischen Tugenden begriffliche Definitionen aufgesucht, Demokrit habe solche kaum in Betreff physischer Dinge gegeben. Daraus folgt aber nicht, dass D. keine Ethik hatte, und auch nicht, dass sie noch ganz unwissenschaftlich war; sie beruhte vielmehr auf Einem Grundprincip, für welches er Beweise gibt, und sie floss aus demselben trotz ihrer oft gar sehr populären und zum Theil alterthümlich bildlichen Redeweise thatsächlich in strenger logischer Consequenz. Dass D. wissenschaftlicher Physiker war, obwol er seine physikalischen Begriffe nicht logisch definirte, das leugnet auch Aristoteles nicht; nur das ὁρίζεσθαι καθόλου spricht er ihm ab. Das Haupterforderniss der Wissenschaftlichkeit ist nicht die mehr nur formale Definition der Begriffe, sondern die Begründung sowol des Ganzen einer Theorie durch ihre Ableitung aus Einem irgendwie bewiesenen letzten Princip, als auch solcher Einzelheiten in ihr, welche besonderen Beweises bedürftig sind. An Beidem lässt es D. auch in der Ethik nicht fehlen.

Reichthum sind nur andere Namen für »Bedürftigkeit und Zufriedenheit«, ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου, auch der »Reiche« ist nicht reich, wenn er mehr bedarf, als er hat, der »Arme« nicht arm, wenn er nichts bedarf (26) über Das, was er hat; es kommt bei Allem blos darauf an, ob der Mensch dabei heiter ist (εὐθυμεῖται) oder nicht (27). Oder: es gibt nicht Gutes und Uebles an sich, sondern gut und übel ist etwas nur, wenn und sofern es gute oder üble Stimmung bewirkt, Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, τέρψις und ἀτερπίη, ist das Mass des Zuträglichen und Unzuträglichen, οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων (8).

Eine Folge hievon ist, dass es Jeder in seiner Gewalt hat, glücklich zu sein. Der Mensch hängt zwar mit der Aussenwelt zusammen und kann sich ihrem Einfluss nicht entziehen (s. u.); aber um von ihr unabhängig zu sein, dazu hat er Vernunft, φρόνησις; mit der φρόνησις kann man das »Schicksal«, dieses Gespenst, das die Leute ersannen, um ihre Ungeschicklichkeit beschönigen d. h. die übeln Folgen ihrer eigenen Fehler einer angeblichen höheren Gewalt zuschieben zu können (τύχης εἴδωλον ἔπλασαν πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης), erfolgreich bekämpfen, das Meiste im Leben bringt der scharfsichtige Verstand (ψυχὴ εὐξύνετος ὀξυδερκέειν) zuwege (14); die Tyche schenkt Vieles, aber sie ist unbeständig, die Natur dagegen genügt sich selbst, sie weiss an Weniges, aber Sicheres sich zu halten und in seinem Besitz überschwenglichen (und somit je nach Umständen durch Misserfolg Unmuth bereitenden) Hoffens Herr zu werden, τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης, διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μέζον τῆς ἐλπίδος (15). Das Gute kann man freilich sich selbst zu Schaden, aber man kann es auch sich zu Nutzen gebrauchen (11), und vor Uebeln kann man sich hüten: »Um im Wasser nicht zu ertrinken, dazu hat man die Kunst des Schwimmens erfunden« (12). Ebenso braucht der Mensch zwar Vieles zum Leben, und daraus kann manche Beschwerde und Bedrängniss kommen; aber Das, was der Körper wirklich nöthig hat, bietet sich Jedermann ohne Mühe und Schmerz leichtlich dar (22); Bedürfnisse, deren Befriedigung Mühe und Schmerz mit sich führt und so das Leben verbittert, solche Bedürfnisse hat nicht der Körper, sondern nur der schlechtgeartete Sinn, γνώμης κακοφυΐη (ebd.), welche so gerne die Bedürfnisse nicht blos über das Mass des

Nothwendigen, sondern namentlich auch über das des Gesunden und Wolthätigen hinaus erhöht und steigert; Dasjenige an uns, sagt Demokrit sinnreich, »was Etwas bedarf, der Leib, weiss immer, wie viel es bedarf«, d. h. der Organismus fordert, wenn er hungert und dürstet, immer nur so viel, als eben jetzt nöthig ist zu seiner Erhaltung, »Derjenige aber, der bedarf, erkennt es nicht«, d. h. der Mensch begehrt mehr, als die Natur wirklich braucht (fr. 28: τὸ χρῇζον οἶδε ὁκόσον χρήζει, ὁ δὲ χρήζων οὐ γινώσκει). »Bei den Meisten würde die Seele den Process verlieren, wenn der Körper sie wegen des Schadens, den er von ihr erleidet, verklagen wollte (23); flehen sie doch die Götter um Gesundheit an und wollen nicht wissen, dass sie selbst die Macht haben, sie zu besitzen und zu erhalten, sondern thun aus Unmässigkeit Alles, was ihr zuwider ist, und geben sie so an die Begierden preis« (46); auf das Gekrächze der Raben, auf das Geklukse der Hennen, auf das Sichwälzen der Schweine im Koth geben sie fleissig Acht, um daraus Vorzeichen für Wind und Wetter zu schöpfen, aber Bewegungen und Zustände des Körpers, welche Symptome kommender Krankheit sind, diese bemerken sie nicht (48); man kann sagen: »die Götter geben den Menschen alles Gute und nichts als Gutes, in Schlechtes und Schädliches gerathen immer blos die Menschen selbst aus Blindheit und Unverstand« (13).

2. Die Mittel und Wege zur Glückseligkeit oder die Tugenden.

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass dem Menschen in seiner Vernünftigkeit die Möglichkeit gegeben ist, glücklich zu sein oder zur εὐθυμίη zu gelangen, und es handelt sich daher nur darum, genauer im Einzelnen zu wissen, wie er seine Vernünftigkeit zu diesem Zwecke anzuwenden habe.

Das Erste, was erfordert wird, ist Selbstbeschränkung in den Ansprüchen an das Leben, ξυμμετρίη βίου (20), auch ἁρμονίη (1) und αὐτάρκεια (38), Genügsamkeit. Das menschliche Leben ist zwar schwach und kurz und in allerlei Schwierigkeiten und Unglücksfälle verstrickt (41), aber daraus folgt einfach, dass man dem Nothwendigen weiche, und dass man sich mässige und auf das Unentbehrliche sich beschränke (41. 44), damit man weniger zu verlieren habe. Dem Nothwendigen nicht weichen ist

unvernünftig (44), und mit Wenigem kann man so gut leben wie mit Vielem, der Arme ist von den grössten Uebeln, der Nachstellung, dem Neide und dem Hasse, welchen die Reichen täglich ausgesetzt sind, zum Voraus frei (40); man muss freilich nicht sogenannte Glückliche beneiden und dadurch sich selbst unglücklich machen, sondern man soll sich mit Unglücklichen vergleichen und sich vorstellen, was sie leiden, so wird einem das, was man selbst hat, gross und beneidenswerth erscheinen und keine Begier nach Weiterem die Seele missstimmen oder gar zu Verbrechen verleiten, welche das Gesetz bestraft (20. 24). Der Vernünftige (εὐγνώμων), weiss sich Dessen zu freuen, was er hat, und über Das sich nicht zu grämen, was er nicht hat (29); Unvernunft dagegen kommt zu keiner Lebensfreude (51), sie begehrt immer nur das Abwesende, das Gegenwärtige verderbt sie sich (31), weil sie es nicht zu schätzen und nicht wirklich zu geniessen weiss (52). Geldbesitz mit Vernunft ist nützlich, um freigebig und volksfreundlich sein zu können, ohne Vernunft ist er ein gemeines (nicht zu schätzendes) Angebinde (57), und zudem ein sehr unsicheres (58), da es keine Pforte zu reichen Schätzen gibt, welche nicht irgend einmal durch einen Schicksalsschluss aufgesprengt werden könnte (60), und Gelddurst ist, wenn er unersättlich ist, unseliger als die äusserste Armuth, da grösseres Begehren grösseres Bedürfen schafft (66). Die Genügsamkeit dagegen, sie erhöht die Lebensfreude (27); das lernt man z. B. auf Reisen in fremden Landen kennen, Gerstenbrod und Strohlager (mit denen man sich da oft begnügen muss) sind die süssesten Heilmittel für Hunger und Ermüdung (38), die man auszustehen bekommt. Knicken muss man freilich nicht; die Knicker haben das Geschick der Bienen, sie arbeiten (so beharrlich nur um Gewinn, von dem sie nichts für sich haben), als ob sie ewig leben müssten oder könnten (ὡς ἀεὶ βιωσόμενοι 68), als ob sie für ganze Ewigkeiten voraus zu sorgen hätten.

Zur Genügsamkeit muss zweitens hinzukommen die richtige Unterscheidung und Beurtheilung der Genüsse oder Vergnügungen, welche der Mensch begehrt, διορισμὸς καὶ διάκρισις τῶν ἡδονῶν (fr. 1), oder diess, dass man seine Vernunft dazu gebraucht, nur solchen Genuss, der unser Wolbefinden erhält und befördert, zu suchen, jeden andern aber zu vermeiden. Vor Allem ist in dieser Beziehung nöthig Mass des Ergötzens,

μετριότης τέρψιος oder σωφροσύνη (20. 35. f.). Man geniesse das, was man haben kann, immerhin; Sparsamkeit und Entbehrung sind gut, zu passender Zeit aber auch Aufwand (δαπάνη), was der tüchtige Mann wol zu erkennen weiss (33), ein Leben ohne Feste ist (unerquicklich) wie ein langer Weg, an welchem man keine Herberge findet (32). Aber in jedem Genusse muss man Mass halten. Denn: alles Uebermässige pflegt sich nicht zu halten, sondern umzuschlagen (τὰ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν φιλέει), und so ist es auch mit dem übermässigen Genuss (er dauert nicht lange und hinterlässt Unlust durch sein Aufhören und durch etwaigen Uebergang in Abspannung und Missbehagen); ebenso bewirkt alles Uebermässige grosse Bewegungen (μεγάλας κινήσιας) in der Seele, Seelen aber, welche in grossen Intervallen (ἐκ μεγάλων διαστημάτων) hinundherbewegt (zu stark aus dem Gleichgewicht gebracht, in zu heftige Schwingungen versetzt werden), sind weder in guter Verfassung noch in guter Stimmung, οὔτε εὐσταθέες εἰσιν οὔτε εὔθυμοι (20), weil das Gerütteltund Geschütteltwerden durch aufregende Empfindungen der Seele nicht gesund ist und ihr nicht das Gefühl ungetrübter Heiterkeit gibt; das Angenehmste wird durch Unmässigkeit zum Unangenehmsten (37). Mässigkeit dagegen vermehrt die Annehmlichkeit und vergrössert das Vergnügen (35); je seltener man geniesst, desto mehr Ergötzung hat man davon (34). Namentlich muss man die Freude des Lebens nicht im Sinnengenuss suchen (τὰς ἡδονὰς ἀπὸ γαστρὸς ποιεῖσθαι). Dieser ist immer nur kurz, zieht aber stets viel Unlust nach sich und zerstört die Ruhe des Gemüths, weil er einmal verschmeckt stets Wiederholung will (47). Man muss vielmehr seine Freude haben an dem Genusse, welchen theils die Erkenntniss (s. u.), theils die Anschauung schöner Handlungen und Thaten gewähren, αἱ μεγάλαι τέρψιες ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται (17); man muss überhaupt nicht jedes Vergnügen, sondern nur das vom Schönen suchen (3); man muss seine Lust nicht beim Vergänglichen, sondern bei Dem holen, was unsterblich ist, d. h. bei Dem, was ewigen Bestand und Werth hat, was ebendarum auch uns stets vergnügt und nicht wie die gewöhnlichen Genüsse uns nach kurzem Ergötzen wieder entschlüpft (fr. 2: ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ

ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἄν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖσι θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιέοιτο).

Was drittens die übrigen Tugenden betrifft, so sind sie nach Demokrit nicht in gleich unmittelbarer und unbedingter Weise, wie die bisher betrachteten, zur Glückseligkeit erforderlich; sie haben Wahrheit und Geltung nur, sofern und soweit sie die Erreichung des höchsten Zwecks, des Wolbefindens, unterstützen, nicht aber sie etwa stören oder beeinträchtigen.

Das so eben Gesagte gilt namentlich von der Tapferkeit und den verwandten Tugenden der Thätigkeit und des Unternehmungsgeistes. Die ἀνδρεία im gewöhnlichen Sinne, die kriegerische Tapferkeit, ist allerdings eine sehr wichtige Tugend, welche z. B. schwere Schäden (die etwa ein Gemeinwesen erlitten hat) verringert und heilt (90), und sie ist daher hoch zu halten; auch Anstrengungen (πόνοι) anderer Art darf man nicht scheuen, sie werden leicht dadurch, dass man sich an sie gewöhnt (84), freiwillig erwählte Mühen machen, dass wir (durch sie geübt) solche, welche ohne unsern Willen an uns kommen, besser zu ertragen wissen (86), und Das ist sehr wichtig: denn Anstrengung kann den Menschen sehr sauer ankommen, wenn ihm sein Streben misslingt; angenehm, noch angenehmer als die Ruhe, ist sie nur dann, wenn man ihre Zwecke erreicht oder dieser Erreichung sicher ist (87); und darum sei man allzeit thätig, Schlafen bei Tag ist entweder Zeichen von gestörter Gesundheit des Leibs oder von Muthlosigkeit oder Feigheit oder Uncultur (ἀπαιδευσίη) der Seele (91). Aber Mass ist auch hier zu halten. Wer sich wol befinden will, der darf (92) nicht vielerlei unternehmen weder im eigenen noch im öffentlichen Leben und darf in dem, was er unternimmt, nicht hinausgehen über seine Kraft und seine Natur, sondern er muss sich in Acht nehmen, dass er nicht mehr anrührt, als was ihm möglich ist; sicherer ist Schmächtigkeit als Wolbeleibtheit (medicinisches Gleichniss für den Vorzug einer bescheidenen Existenz vor einer stattlich ausgebauschten, die man vielleicht nicht lange behaupten kann); Wagniss ist Beginn des Handelns, τόλμη πρήξιος ἀρχή, aber das Schicksal — dessen Bedeutung Demokrit natürlich anerkennt, so sehr er diejenigen tadelt, welche bei selbst verschuldeten Missgeschicken die Fortuna für dieselben verantwortlich machen wollen (S. 201), — ist Herr über das Ende,

τύχη δὲ τέλεος κυρίη (89). Nicht Andere, sondern sich selbst besiegen, die Begierden überwinden ist der erste und der beste Sieg, wie sich selbst überwinden lassen die schmählichste und schlimmste Niederlage (75 f.); (im Glück) die Leidenschaft bekämpfen (θυμῷ μάχεσθαι), (im Unglück) durch vernünftige Betrachtung der Sachen den kaum zu bemeisternden Schmerz der Seele bewältigen (λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης λογισμῷ ἐκκρούειν), gebührt dem verständigen Manne (77. 74); Weisheit, welche nichts fürchtet und über nichts sich wundert, σοφίη ἄθαμβος, ist ehrenwerth vor Allem und alles Glückes würdig (81). Auch die physische Grundlage der Tapferkeit, die körperliche Stärke, ist nicht zu überschätzen: dem Menschen gebührt es, für die Seele mehr zu sorgen, als für den Leib, denn die vollkommene Seele hilft auch einem elenden Körper auf, die Stärke des Körpers aber ohne Vernunft kann die Seele um nichts besser machen (128).

Ganz besonders ausführlich und dringlich spricht Demokrit von der Gerechtigkeit und von Allem, was mit ihr zusammengehört, namentlich vom Staatsleben. Auch Gesetz und Recht sind ein nothwendiges Mittel zur εὐθυμίη, nämlich für das Wolbefinden Aller beim Zusammenleben. Die Gesetze hindern zwar den Menschen vielfach nach eigenem Ermessen zu handeln und scheinen so seine Ruhe und Behaglichkeit zu stören; aber die Gesetze thäten dieses nicht, wenn nicht Einer den Andern beeinträchtigte aus Neid und Missgunst; diess führt zur Uneinigkeit (στάσις), diese aber zum Schaden der Besiegten und (schliesslich auch) der Sieger; darum ist das Gesetz nothwendig (196. 200). Das Gesetz ist der Wolthäter der Menschen (197); ein gut verwalteter Staat ist das wichtigste und sicherste Mittel das menschliche Dasein zu erhalten, μεγίστη ὄρθωσις, in ihm befindet sich Alles, mit ihm ist Alles gesichert, mit ihm geht Alles unter (212); durch ihn wird Grosses und Herrliches (τὰ μεγάλα καὶ λαμπρὰ) unter Menschen vollbracht, durch ihn, wenn er einig (und durch Einigkeit stark) ist, kann man namentlich Kriege (wenn sie nothwendig sind) durchführen (85. 199). Den Staat muss man daher als das Wichtigste von Allem ansehen und dafür sorgen, dass er gut geleitet werde (212). Dazu gehört nun freilich Vieles, was nicht immer leicht zu erlangen ist. Damit die gute Absicht des Gesetzes, die Sicherheit Aller, wirklich erreicht werde, muss man

Beleidigten unter jeder Bedingung helfen, Verbrecher nicht freisprechen, sondern strafen (202 f.); einen Räuber und Dieb soll Jedermann unbehelligt niedermachen dürfen (209), wie man um seiner Sicherheit willen schädliche Thiere todtschlagen und im Krieg seine Feinde tödten darf, wo nicht besondere Gesetze oder Verträge oder Eide es verbieten (206—208). Ein armes demokratisch regiertes Staatswesen ist zwar der sogenannten Glückseligkeit einzelner Gewalthaber (Persersönige, Tyrannen, Oligarchen) ebensosehr vorzuziehen, wie Freiheit der Knechtschaft (211); aber eine Verfassung, in welcher wegen des steten (alljährlichen) Wechsels der Regierenden der Richter diejenigen, welche es verdienen, nicht wie es sich gebührt inquiriren und verurtheilen kann, weil er ihre Rache, wenn sie ans Ruder kommen, zu fürchten hat, eine solche Verfassung sollte nicht bestehen (diess wahrscheinlich der Sinn des verdorbenen Fragments 205). Auch der Regierende soll, wenn er Schlechtes thut, getadelt und gestraft werden; denn nicht dazu wählte man ihn, dass er schlecht, sondern dazu, dass er gut herrsche; das mögen die Regierenden um ihres eigenen Woles willen bedenken, denn die Menschen vergessen zwar gern, was man ihnen Gutes, nicht aber, was man ihnen Böses gethan hat (204). Andererseits aber soll man den Bestand des Staates nicht dadurch beeinträchtigen, dass man zu ehrgeizig ist und sich selbst grössere Macht zu verschaffen sucht, als für das Allgemeine zuträglich ist (212); schlechte Leute, welche zu Ehren kommen, werden, je unwürdiger sie derselben sind, desto nachlässiger in der Pflichterfüllung und voll von Thorheit und Frechheit (214); von Natur gebührt die Herrschaft dem Bessern, κρέσσων (191), nicht dem Schlechtern. Ein Uebelstand ist nun freilich für die Rechtschaffenen vorhanden. Sind sie in andern als in ihren eigenen Angelegenheiten (τὰ ἴδια) thätig, so leiden diese darunter, und doch wird Dem, welcher die Staatsangelegenheiten vernachlässigt, diess sehr übel genommen, wenn er auch Niemand schadet; da ist kein Ausweg, man muss fehlen, ἀνάγκη δὴ ἁμαρτάνειν (213); man schadet so oder so, durch Zurückziehung ins Privatleben oder durch Theilnahme am Staate, sich selber.

Wie die Gerechtigkeit, so empfiehlt Demokrit auch das Wolwollen, εὔνοια, als ein Hauptmittel für die Glückseligkeit des Menschen. Alle Eifersucht oder Feindschaft (φιλονεικία) ist un-

verständig; denn auf Das, was dem Gegner schaden kann, sinnend sieht sie nicht, was ihr selbst nützlich wäre (147). Der Neider betrübt nur sich selbst durch den grimmigen Aerger, den er hegt, und ist somit sich selbst feind (30); wer Freude hat am Unglück des Nächsten, der erkennt nicht, dass die Zufälle des Schicksals Jeden treffen können, und die eigene Freude (οἰκηΐη χαρά) fehlt ihm (168), da er in schadenfroh scheelem Blicken auf Andere nicht daran denkt, selbst so zu sein und zu werden, dass er an sich Freude haben kann. Strebe lieber geliebt als gefürchtet zu sein im Leben; denn wen Alle fürchten, der fürchtet selber Alle (245). Gib Fremden und Bedürftigen, die es verdienen, von Dem, was Du hast, und zwar ohne Zögern, des Wechsels der Dinge eingedenk; wer dem Bedürfenden nichts gibt, wird selbst nichts erhalten, wenn er einmal bedürfen wird (243. 156. 173), Hartherzigkeit ist gegen den eigenen Vortheil. Ganz besonders aber ist das Wolwollen im Staatsleben nothwendig (246). Wenn die Vermögenden sich dazu entschliessen, den Armen vorzustrecken und zu helfen und Wolthat zu spenden, so findet damit das Mitleiden (τὸ οἰκτείρειν) sich ein, und die Leute bleiben nicht einsam, sondern werden Freunde und wehren sich für einander, die Bürger werden einig, und noch vieles andere Gute kommt, das man gar nicht aufzählen kann (215). Wie nicht schadenfroh, so sei man auch nicht tugendstolz: besser ist es, eigene Fehler ans Licht ziehen als fremde (94), die eigenen Fehler verbergen führt zur Frechheit (93); wer in sein Inneres ernstlich blickt, der wird darin einen reichen Vorrath von Uebeln finden, welche nicht von aussen hereinfliessen, sondern drinnen selbst aus Quellen hervorkommen, welche die (eigene) Bosheit (κακία) emporsendet, in schlimmen Leidenschaften freigebig sich ergiessend (96). Viele thun das Verwerflichste und sinnen auf die trefflichsten Worte (103); gut handeln muss man, nicht gut reden (105).

3. Abschluss der Lehre von der Tugend: die falsche und die wahre Tugend, der unbedingte Werth der Einsicht.

Wirkliche und wahre Tugend besteht nicht darin, dass man das Gebotene blos thut aus Furcht vor äusserer Strafe (117). Diese erzwungene Tugend thut heimlich dennoch Böses; nur die

Tugend bewährt sich, welche auf eigener Erkenntniss des Rechten und Ueberzeugung von ihm als dem Rechten beruht, sie thut weder offen noch heimlich Unrecht, τὸν ἐς τὸ δέον ἡγμένον πειθοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρῃ οὔτε φανερῶς ἔρδειν τι πλημμελές, wogegen der, welchen nur »Gesetz und Zwang« vom Unrecht abhalten, bei Gelegenheit solches doch begehen wird (135). Auch nicht darauf kommt es an, dem Nächsten zu gefallen (φεῦγε τὸ τοῖς πέλας ἀνδάνειν 239); sondern der Mensch soll sich vor Allem vor sich selbst schämen, ἑωυτὸν αἰδέεσθαι, und sich zum Gesetz seiner Seele machen, Unrechtes nicht blos nicht zu thun, sondern nicht einmal zu wollen (100. 109). Nur diese wahre Tugend macht uns glücklich. Wer das Rechte willig thut, der ist stets wolgemuth, stets sorgenlos, zuversichtlich und muthvoll, stets fröhlich in Ausübung dessen, was er soll; wer aber das Recht nicht achtet und was er soll nicht thut, dem ist der Gedanke an Das, was er versäumt oder verbrochen, stets unangenehm, und er fürchtet sich und klagt hintendrein sich selbst an (fr. 111: δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβία, ἀδικίης δὲ δεῖμα ξυμφορῆς τέρμα· 118: ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωσται καὶ ἀνακηδής ἐστι· ὃς δ' ἂν δίκης ἀλογέῃ καὶ τὰ χρηέοντα μὴ ἔρδῃ, τούτῳ πάντα τὰ τοιάδε ἀτερπέα ἐστί, ὅταν τευ ἀναμνησθῇ, καὶ δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει).

Das kurze Endergebniss alles über die ἀρεταί Gesagten ist: die Tugend bewirkt nach jeder Seite hin, dass der Mensch sich selbst genügt, dass er nach Aeusserem wenig zu fragen hat, dass er seiner εὐθυμίη oder εὐδαιμονίη durch sich selbst stets versichert ist, weil er gelernt hat, »aus sich selbst Lebensfreude zu schöpfen«, αὐτὸν ἐξ ἑωυτοῦ τὰς τέρψιας λαμβάνειν (7).

Selbstverständlich ist nach dem Bisherigen, dass bei Demokrit der Weg zu aller Tugend und damit zur Glückseligkeit in der Einsicht oder Vernünftigkeit besteht, auch σύνεσις und ἐπιστήμη genannt (135). Auf ihr beruht, wie wir bereits gesehen, alle Mässigung und Selbstbeherrschung, alle wahre Tapferkeit, alle Gerechtigkeit, sofern die Erkenntniss, dass das Gesetz nur unsern eigenen Vortheil will, uns dazu führt, es zu erfüllen und es aufrechtzuerhalten; auf ihr beruht ganz besonders das eigene Wollen des Rechten aus der Ueberzeugung heraus, dass es für uns selbst

nützlicher sei als sein Gegentheil, daher denn Demokrit Bildung, παιδεία, διδαχή, μάθησις, Uebung, ἄσκησις (133. 136. 229. 235 f. 115) und strenge Zucht (134) dringend empfiehlt. Auch in Bezug auf Anderes, was zur Glückseligkeit gehört, hebt Demokrit die Nothwendigkeit der Einsicht energisch hervor. Unvernünftige (ἀνοήμονες) lernen niemals etwas in ihrem ganzen Leben (56); wie sie überhaupt leben ohne am Leben Freude zu haben (51), so sehnen sie sich insbesondere nach ihrer Jugend zurück, die sie doch nicht mit Freude zu geniessen verständen (52); sie wünschen freilich auch alt zu werden, aber blos aus Furcht vor dem Tode (53), sie hassen das Leben uud hängen doch daran aus Angst vor der Unterwelt (54), sie sind stets auf der Flucht vor dem Tod und treiben ihm stets entgegen, τὸν θάνατον φεύγοντες διώκουσιν (55), weil sie eben durch diese Furcht ihn im Geist stets zu sich heranziehen. Jene Furcht vor der Unterwelt aber kommt daher, dass gewisse Leute, welche die Auflösung unsrer sterblichen Natur durch den Tod nicht kennen, im Bewusstsein (ξυνειδήσι) ihrer Schlechtigkeit angstvoll dahinleben und in dieser Angst ihr entsprechende falsche Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode (über Strafen im Hades u. s. f.) ersinnen (119). Genauer hat sich Demokrit, wie es scheint, über das Verhalten zum Tode nicht ausgesprochen, obwol dieses in Wahrheit ein sehr wichtiger Punct in seiner Ethik gewesen wäre, da er keine Unsterblichkeit annimmt; andrerseits tritt aber doch in dem so eben Angeführten der (von Zeller 1, 834 bezweifelte) Zusammenhang seiner ethischen Lehren mit seinen physischen hervor, ein Zusammenhang, der wol auch dem von ihm über das Uebermass Bemerkten (fr. 20. oben S. 204) zu Grund liegt; die Hauptlehre seiner Physik, die Atomentheorie, konnte Demokrit direct nicht in der Ethik verwenden, sowenig als später Epikur es gethan hat.

4. Die oberste Stufe der Glückseligkeit.

Obwol nach Demokrit die Vernünftigkeit zu Allem gut ist, so lässt sich doch durch sie die Glückseligkeit nicht in allen Lebensverhältnissen genügend erreichen. Wie es mit der Betheiligung am Staate eine heikle Sache ist (S. 207), so und noch mehr mit dem Familienleben. Gleich andern lebenden Wesen so zeugt, nährt und erhält auch der Mensch Nachkommen, nicht um irgend

eines Nutzens willen, sondern mit aller möglichen Sorge und Aufopferung; dieser Besitz von Kindern gilt durch Natur und altherkömmliche Sitte, κατάστασις ἀρχαία, als etwas sich von selbst Verstehendes oder Nothwendiges (184). Es ist aber nicht nöthig, Kinder zu erzielen; denn der Besitz von Kindern führt viele Gefahren und viel Ungemach und sehr wenig Gedeihen zum Guten mit sich; gelingt die Kindererziehung, so ist sie doch sorgenvoll; misslingt sie, so bringt sie unabwendbares Leid (185. 187); auch zieht die Kindererzeugung von Nothwendigerem ab (186), und dazu kommt, dass das Weib viel schärfer als der Mann hinneigt zu übelem Sinne, πολλὰ ἀνδρὸς ὀξυτέρη πρὸς κακοφραδμοσύνην (175). Das Bessere ist daher, wenn man Vermögen hat (und nicht vereinsamt leben will), das Kind eines Freundes zu adoptiren, das einem gefällt und Gehorsam hoffen lässt; eigene Kinder muss man haben, wie sie sind, fremde kann man sich auswählen nach Belieben (188). Frei dagegen von allen Störungen der εὐθυμία ist das Leben im Erkennen der Dinge oder in der Weisheit. Der Weise braucht sich nicht zu Hause zu halten: »einem weisen Manne ist jedes Land zugänglich, einer tüchtigen Seele Vaterland ist die ganze Welt«, ὁ ξύμπας κόσμος (225), und nichts kann auch nur entfernt den Freuden gleich kommen, welche Weisheit und Wissenschaft gewähren: »lieber möchte ich Eine (mathematische) Beweisführung (αἰτιολογία) finden, als dass mir das Königreich der Perser zu Theil würde« (Eusebius, praeparatio evangelica 14, 27).

Wir haben bei Demokrit die erste und noch edelste Gestalt des Individualismus oder individualistischen Eudämonismus, eine Gestalt, welche zeigt, was an dieser Denkart berechtigt ist, freilich aber auch, wie wenig sie ethisch vollkommen zureicht.

Kant, der gegen seinen Widerpart Epikur ausnehmend gerecht ist, sagt wiederholt, derselbe habe unter seinem »Vergnügen« das »stets fröhliche Herz« verstanden (Kritik der praktischen Vernunft S. 235, Anthropologie §. 60). Die Bezeichnung trifft auf Epikur, wie wir seiner Zeit sehen werden, nicht zu, wol aber auf Demokrit; er hat mit seiner Wolgemutheit eben das fröhliche Herz zum Grundprincip der Moral gemacht. Was den Werth dieses Princips betrifft, so hat er mit demselben eine durchaus naturgemässe, durchaus gesunde und wahre Lehre aufgestellt, und er hält sich

mit ihm trotz seiner zu naturalistischen Gesammtanschauung zugleich noch ganz auf geistiger Höhe, da es eine innere Stimmung des Gemüths bedeutet und den vollkommenen Gegensatz bildet zu aller äusserlichen Lust- und Nutzenstheorie. »Wenn die Freuden treulos sich dem Menschen abgewandt, so acht' ich nicht, er lebe, lebend acht' ich ihn für todt; denn hab' im Hause wenn du willst an Gütern viel und leb' in des Tyrannen Glanz, wenn dir dabei die Freude mangelt, kauft' ich alles Andre dir nicht um des Rauches Schatten ab.« So heisst es in der Antigone des Sophokles (V. 1165. ff.); das ist auch die Meinung des Demokritus, wenn er sie gleich weniger ernst, weniger tragisch ausspricht. Mit der innerlichen Gestalt seines Eudämonismus hängt unmittelbar zusammen, dass geistiges Vergnügen, Freude an Weisheit, Wissenschaft und sonstiger Bethätigung geistiger Kraft, »an grossen, herrlichen, unsterblichen Werken und Gegenständen« ganz besonders zu Dem, was das Leben erheitert, gerechnet, ja für das glücklichst Machende erklärt wird, wenn auch nur aus dem Grunde, dass die mit der Anschauung solcher Dinge sich verbindende Lust von der Unlust, die sich gern an andere Genüsse hängt, frei und daher unsrer Gemüthsfreudigkeit nicht gefährlich ist. Epikur verwirft und verspottet die ideale Lust, Demokrit hält die Seele für fähig ideale Lust zu empfinden, wie er denn auch grosser Verehrer der von Epikur verachteten Dichtkunst ist (in den Fragmenten Mull. p. 236: »Alles, was der Dichter mit Enthusiasmus und in heiliger Begeistung, μεθ' ἱροῦ πνεύματος, schreibt, ist ganz und gar schön«, »Homer hat gotterfüllter Natur theilhaftig, φύσεως λαχὼν θειαζούσης, seiner Gesänge Zier geschaffen«), und er glaubt, dass für die Lebensfreude am besten durch solche ideale Lust gesorgt sei, weil sie den Frieden der Seele nicht beeinträchtigt[1]).

1) Wenn Lortzing in seiner Schrift: Ueber die ethischen Fragmente D.'s (1873) S. 2 die Frage erhebt, ob der geistige Charakter der Ethik D.'s nicht in inconsequentem Widerspruch stehe mit seiner materialistischen Naturerklärung, so wird sich diess so erledigen: D. leugnete die Seele nicht und konnte daher sehr wohl darauf reflectiren, welcher Zustand und welches Verhalten für sie am zuträglichsten sei, er leugnete auch nicht, dass die Seele Dasjenige im Menschen ist, was allein Einsicht und Bewusstsein hat, und von dessen Beschaffenheit und Thätigkeit daher die Regulirung des Wolbefindens des Menschen zu allererst abhänge, und so war denn seine Ethik ganz folgerecht. Ja man darf annehmen: gerade weil ihm die Seele ein körperliches und daher

In Einstimmung mit der innerlichen Auffassung der Glückseligkeit steht weiterhin vor Allem der gleichfalls innerliche Begriff der Tugend, welchen Demokrit aufgestellt hat. Er macht den Fortschritt zur Anschauung der Tugend als einer Richtung des Thuns, welche beruht auf eigener Erkenntniss Dessen, was dem Menschen nützlich ist, nicht aber auf äussern Motiven der Furcht vor dem Gesetz, vor Strafe und Schande, der Rücksicht auf das Urtheil der Leute. Mit diesem Fortschritt, durch den er mit Sokrates auf Einer und derselben Stufe steht, verbindet sich dann sofort noch ein zweiter: die Anerkennung des absoluten Werths der innern sittlichen Gesinnung: man soll das Sittlichgute, weil es das einzig Glücklichmachende ist, nicht blos thun, sondern es als das einzig zu Erstrebende ansehen und daher auch im Herzen nichts Anderes schätzen und wünschen, als was gut ist. Sehr wahr und schön verbindet dann Demokrit hiemit weiter die Hinweisung darauf, dass nur Der, welcher das Gute thut und es zugleich innerlich will, auch wirklich glücklich ist. Denn er hat sich nichts vorzuwerfen, er braucht nicht erst von aussen her gegen seinen Willen zum Guten genöthigt zu werden, und er ist frei von dem unseligen Schwanken zwischen Gut und Bös, Recht und Schlecht, Sollen und Mögen, oder: er hat erstens ein ruhiges Gewissen und damit die moralische Glückseligkeit der innern Freudigkeit und des fröhlichen Freimuthes nach aussen, er ist zweitens zu Allem, was zu thun ist, stets fröhlich bereit, muthig und stark, und er ist drittens eins mit sich selbst, weil er ein für allemal im Rechten feststeht. Es ist nicht Zufall, dass das Wort ξυνείδησις, wenn auch zunächst nur das Schuldbewusstsein, noch nicht das ganze Gewissen (S. 74 ff.) bezeichnend, bei Demokrit (S. 210) zuerst sicher nachzuweisen ist (vgl. Schmid, Ethik der Griechen 1, 219).

Je vorzüglicher bei Demokrit so Vieles ist, desto mehr ist es

auflösbares, schweren Erschütterungen nicht gewachsenes Wesen war, suchte er solche vorsorglich von ihr abzuwehren (s. fr. 20 ob. S. 204). Auch bewundert er die Seele wegen des Grossen und Schönen, das sie thun und hervorbringen kann, und stellt sie daher consequent weit über den Leib, den er als Philosoph auch deswegen nicht sehr hoch hält, weil nach ihm das wahre Sein der Dinge, das unsichtbare Atom, nicht durch die Sinne wahrgenommen, sondern nur durch die Seele erschlossen werden kann (fr. phys. 1).

schade um die Grundlage, auf welcher er seine Sittenlehre errichtet hat. Sie besteht lediglich in dem Gedanken des individuellen Wols, und Demokrit kommt daher, weil er dieses an sich berechtigte und von ihm möglichst geistig aufgefasste Princip zum einzigen macht, zu Folgerungen, welche die Interessen des Einzelnen da und dort über die des Ganzen und Allgemeinen setzen. Er nimmt an: Jeder ist sich selbst Zweck; was etwa darüber hinausgeht, erstrebt Jeder nur um seines Wolseins, seiner Ruhe, seiner Sicherheit willen; alles »Gute«, alles »Rechte«, alles tugendhafte Thun ist nur Mittel hiezu; nicht aber ist das sittliche Gute u. s. f. zu schätzen oder gar als Gesetz zu achten um seiner selbst willen (S. 51). In Folge dieses Standpuncts macht sich denn doch das individuelle Interesse in einer nicht zu billigenden Weise geltend. Demokrit ist, so sehr er eine durch nichts gestörte Heiterkeit des Gemüths anstrebt, doch nicht frei von einer gewissen Aengstlichkeit des sich im Universum einsam fühlenden Subjects (S. 199); diese Aengstlichkeit flösst ihm ein Bangen vor der dem eigenen Wolsein bedrohlichen Unruhe des Familien- und des Staatslebens ein, das ihm nicht gut ansteht, weil es Mangel an Sinn für das Allgemeine, für die Angelegenheiten der Gesammtheit verräth. Wenn Demokrit die Uebelstände hervorhebt, welche die Betheiligung am Staatsleben für den Einzelnen mit sich führen könne (S. 207), so ist er nach dieser Seite allerdings mild zu beurtheilen; die Verhältnisse der hellenischen Stadtrepubliken waren eben danach: hielt man sich von Staatssachen fern, so »ward das einem nicht verziehen« (fr. 213), sondern als unpatriotische Gesinnung getadelt; nahm man am Staate Theil, so konnte man viele sehr undankbare und fürs Ganze selbst fruchtlose Mühe auf sich zu nehmen haben und war der persönlichen Unangefochtenheit nicht sicher, sondern allen Gefahren der Verleumdung, der Verklagung, der Verurtheilung zu Verbannung oder zu noch Schlimmerem preisgegeben, falls man Ansichten hatte, welche der zufällig gerade herrschenden Majorität oder einzelnen Lieblingen des Demos nicht gefielen. Das Richtige war in dieser Lage entweder diess, dass man dessungeachtet an den öffentlichen Angelegenheiten theilnahm, oder, wenn man diess in Betracht unheilbarer Uebelstände des Gemeinwesens wie Sokrates und Plato für aussichtslos hielt, das Andere, dass man das Recht von einem solchen

Gemeinwesen fernzubleiben entschieden für sich in Anspruch nahm. Zu Letzterem nun hat Demokrit auch wiederum den Muth nicht, weil man es einem »nicht verzeiht«, und kommt so zu dem Ergebniss, man könne in Bezug auf diese Frage einen richtigen Weg gar nicht finden, sondern müsse »nothwendig fehlen«; der Gedanke, dass das Individuum sittlich das Recht hat unter gewissen Verhältnissen der politischen Action sich zu enthalten, kommt ihm nicht zum Bewusstsein, weil er nur an die Ruhe des Individuums denkt, welche unter dieser Enthaltung gerade so gut wie unter der Betheiligung leiden kann. Indem er ferner das Familienleben für nichtgut erklärt, so kommt er hiedurch in Collision mit seiner eigenen Einsicht in die hohe Wichtigkeit der Erziehung: wenn gerade der gebildete und tüchtige Mann sich vom Familienleben fern hält, wie sollen für das Gesammtleben, dessen Wolbestand auch für ihn unumgänglich nöthig ist (S. 206), gute Bürger herangezogen werden? Wir sehen also gleich an dieser ersten Form des eudämonistischen Individualismus, dass dieses Princip sittlich nicht ausreicht, und dass es sich in Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Ein sittlich berechtigtes Gefühl mochte bei Demokrit allerdings mitwirken; er empfand ohne Zweifel die Wahrheit, dass der Einzelne das Recht habe sich nicht durch die Unruhe des Lebens um ihn her unnöthig beeinträchtigen und von Dem abhalten zu lassen, wozu der Geist ihn treibt, z. B. vom Leben in der Erkenntniss der Dinge; aber er hatte die sittlichen Prämissen in seiner Lehre nicht, von welcher aus er mit dieser Frage nach der Berechtigung des Individuums wirklich hätte ins Reine kommen können. Bezeichnend tritt seine allzugrosse Vorsicht auch heraus in dem Satze: Wahrheit muss man reden, wo es das Vorzuziehende ist, ἀληθομυθεύειν χρεών, ὅπου λῷϊον (fr. 125), womit zusammenzuhalten ist auch fr. 124: οἰκήϊον ἐλευθερίης παῤῥησίη, zur Freiheit gehört Freimüthigkeit, sie gebührt dem freien Manne, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις, Gefahr aber liegt im rechten Erkennen des Zeitpuncts, wo man frei reden soll. Sehr wol angebracht war dagegen Demokrit's Vorsicht in den Ermahnungen, welche er auf dem Wissensgebiete zu grossem Eifer entgegenstellt: viele Vielwisser haben keine Vernunft, πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσι fr. 140 (vgl. Heraklit S. 161), Wolle nicht Alles verstehn, damit Du nichts recht verstehen und so gar

nichts lernst, μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμευ, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ (fr. 142). Demokrit selbst war noch ein vielgelehrter Mann, aber er warnt mit Recht vor Polyhistorie: in Folge der von ihm selbst geförderten exactern Forschung waren die Zeiten vorbei, in welchen man wie Pythagoras (und Empedokles) noch die Vereinigung einer grossen Zahl von Wissenschaften in der eigenen Persönlichkeit anstreben und durch sie die Welt in Staunen setzen, ja geradezu zum Wundermann und »Gott« werden konnte. Demokrit selbst klagt wiederholt über die Schwierigkeit eines adäquaten Erkennens der Dinge, z. B. in dem Spruch: in der That wissen wir nichts, d. h. wir wissen eigentlich nicht, ob unser Wissen wirklich richtig ist, was auch Xenophanes aussprach (fr. 14), denn im Abgrund wohnt die Wahrheit (ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη D. L. 9, 72).

Ein heiterer, freilich etwas komischer Zug hat sich an Demokrit dadurch geheftet, dass er, (Hirzel, Hermes 14, 295 ff.) nachweisbar seit der Zeit des Horaz (epist. 2, 1, 194 ff.), in der Tradition und Litteratur als der lachende Philosoph figurirt, welcher niemals sine risu in publico war (Seneca de ira 2, 10), sondern ridebat, quoties de limine moverat unum protuleratque pedem (Juvenal sat. 10, 29). Abdera war zu der Zeit, in welcher wir diese Charakteristik unseres Philosophen finden, bereits im Rufe des Schildbürgerthums; damit könnte sie zusammenhängen; eine Wahrheit liegt ihr aber doch wol zu Grunde. Demokrit unterschied sich von den meisten andern Philosophen Griechenlands dadurch, dass er, obwol er Thorheiten der Welt so scharf wie irgend einer von jenen erkannte, doch gewiss den klugen und zugleich menschenfreundlichen Grundsatz hatte sich nicht über sie zu ärgern und kein finsteres Gesicht zu ihnen zu machen (σκυθρωπάζειν), sondern, sofern und solange sie unschädlich waren oder noch Besserung versprachen, sich wolgemuth mit ihnen abzufinden und darum auch in der Form heiter ironischen Gebarens gegen sie aufzutreten. Man kann sich recht gut denken, dass der seinen Mitbürgern so hoch überlegene und ihnen doch gemüthlich wolwollende Philosoph Lächeln und Lachen nicht zurückhielt, wo er Grund dazu fand, und dass er gerne mit solcher Miene auf Gassen und Plätzen sich sehen liess, um, wenn er auch nicht viel reden und tadeln mochte, doch hiedurch zu verstehen zu geben,

dass er das Belachenswerthe wol sehe, und dass es immer und immer wieder Neues dergleichen gebe. Der stets weinende Heraklit (S. 188) ist schon physiologisch eine Unmöglichkeit, der lachende Demokrit (cum grano salis verstanden) ist es nicht. Die Uebertreibung, dass er immer gelacht, stammt aus den Zeiten, in welchen man ein hochernstes gestrenges Wesen zum habitus eines Philosophen rechnete, aus den Zeiten nach Plato und Aristoteles; da wurde der fröhliche Demokrit zu einem Manne des ἄσχετος γέλως (S. 169) gemacht, ähnlich wie der Epikureer Zeno den Sokrates, den Meister der Ironie, scurra Atticus, Possenreisser von Athen, titulirte (Cicero nat. Deor. 1, 34).

Die Sophistik und die mit ihr verwandten Zeitrichtungen.

Anregung zu einer wissenschaftlichern und zugleich auf die sittlichen Probleme tiefer eingehenden Fortbildung der Ethik, als sie bisher da war, gab erst die Sophistik. Freilich nicht schon durch sich selbst, sondern nur indirect, sofern durch sie der Individualismus, d. h. der Gedanke der Berechtigung des Menschen zum Handeln nach seinem subjectiven Vorstellen und Begehren, in einer Absolutheit aufgestellt wurde, welche die Gebundenheit des Handelns an irgend welches allgemeine und objectiv feststehende Gesetz schlechtweg verneinte und so geradezu das Princip der reinen Willkür auf den Thron setzte. Niemals ist ein grösserer Gegensatz da gewesen, als der zwischen der von Pythagoras und Heraklit gewollten strengen Unterordnung des Individuums unter das Gesetz und der von den Sophisten behaupteten Freiheit desselben von jeder Beschränkung; niemals ist die Moral entschiedener in Frage gestellt und das subjective Meinen und Belieben unumwundener für das Eine Mass und die Eine Regel alles Verhaltens erklärt worden, als hier. Um so mächtiger war aber dann auch der Antrieb, welchen diese destructive Tendenz dazu gab, die bezweifelte und geleugnete Giltigkeit des Sittlichen wieder herzustellen und festere Grundlagen, als die früheren Systeme sie boten, für sie zu finden, wie diess vor Allem durch Plato geschehen ist.

Die Sophistik ist ihrer wissenschaftlichen Seite nach ein Erzeugniss der stets fortschreitenden philosophischen und sonstigen

Geistesbildung damaliger Zeiten, ihrer praktischen (ethischen) Seite nach hauptsächlich ein Ausfluss des hellenischen Staatslebens, wie dasselbe sich gestaltete durch die Einführung der demokratischen Verfassung in den blühendsten, mächtigsten, geistig regsamsten Staaten von Hellas, vor Allem in Athen, sowie weiterhin auch der politischen Kämpfe, welche aus ihr hervorgiengen.

Durch die Einführung der demokratischen Verfassungsform war im hellenischen Leben ein grosser, anscheinend nach allen Seiten hin glücklicher und befriedigender Fortschritt gemacht worden. Das alte Unrecht der Unfreiheit und Ungleichheit schien aufgehoben, die schöne Zeit gleicher Freiheit Aller, gleichen Rechtes Aller, gleicher Theilnahme Aller am Staatsleben schien herangekommen. Die Gesammtheit der Bürger, das Volk, regierte selbst, indem in den Versammlungen desselben über alle wichtigen Staatsangelegenheiten verhandelt und Beschluss gefasst wurde, und innerhalb der Gesammtheit hatte jeder Einzelne das Recht, über Alles, worüber entschieden werden sollte, seine individuelle Meinung auszusprechen, Jeder durfte zum Volke reden, konnte Gehör für sich verlangen, Jeder hatte die Aussicht bei dem Volke seine Ansicht ganz oder theilweise durchzusetzen, falls er im Stande war, durch die Begründung derselben in öffentlicher Rede die Mehrheit von ihrer Richtigkeit zu überzeugen; nicht mehr Geburt und Stand gab jetzt Ansehen und Gewicht, sondern die Fähigkeit des Individuums zu öffentlichem Auftreten vor versammeltem Volke. B e i d e, das Volk und der einzelne politisch befähigte Bürger, befanden sich wol bei diesem Zustand der Dinge. Das Volk bedurfte einzelner besonders Befähigter, welche bestimmte Vorschläge zu machen und zur Geltung zu bringen verstanden, es bedurfte sie, weil die grosse Mehrzahl nicht in der Lage war, gehörige politische Kenntniss und Uebersicht und die Kunst des öffentlichen Redens sich zu erwerben, und es bedurfte sie, weil bei der möglicherweise sehr grossen Zahl und Verschiedenheit der individuellen Meinungen zu keinem Entschlusse zu kommen war, wenn nicht einzelne besonders Befähigte es verstanden, mit ihren Vorschlägen durchzudringen und so eine Entscheidung herbeizuführen; eine Beeinträchtigung seiner eigenen Freiheit erblickte das Volk in diesem Auftreten besonders befähigter Einzelner nicht, weil ja Diese auf dem freiesten Wege, den es geben kann, auf dem Wege der Ueber-

zeugung durch die Rede, durch die Darlegung von Gründen für und wider, das Volk zu gewinnen suchten und dieses somit das Bewusstsein hatte, dass man es zu nichts wider seinen Willen zwingen, sondern seiner durch nichts behinderten souveränen Entscheidung Alles überlassen wollte. Auch hatte man, wenn je ein Einzelner zu übermächtig zu werden drohte, sofort den Ostrakismus oder andere Formen der Verbannung zur Hand, mittelst derer man sich seiner entledigen konnte. Gleich gut befanden sich die besonders befähigten Einzelnen. Sie fanden einen freien Spielraum zur Bethätigung ihrer Talente und Kenntnisse, für das Streben nach Einfluss, Macht, Ehre und Ruhm, und es kam diess auch wieder dem Ganzen zu Gute, sofern dadurch erreicht wurde, dass gerade die hervorragenderen Individuen ihre Befriedigung darin fanden, ihre Fähigkeiten den allgemeinen Angelegenheiten zu widmen und für diese nach Kräften thätig zu sein, daher es denn auch als Bürgerpflicht angesehen wurde, dass Keiner die öffentlichen Angelegenheiten vernachlässige, sondern Jeder sich mit denselben befasse und das Seine für den Staat wirke.

Allein: so schön dieser Zustand allgemeiner Freiheit war, so gefährliche Möglichkeiten schloss er dessungeachtet in sich, in sittlicher und politischer Hinsicht. Das Volk und die Einzelnen innerhalb seiner waren so frei, wie man überhaupt sein kann, sie waren absolut frei, und nun kam es natürlich darauf an, wie man dieser Freiheit sich bediente. Absolute Freiheit kann leicht in Willkür umschlagen; das konnte auch hier geschehen, und es lag leider allzu nahe, als dass es nicht hätte geschehen sollen. Das Volk konnte seine absolute Freiheit, seine unbedingte, Niemanden verantwortliche, durch Niemand zu hemmende und zu zügelnde Souveränität gebrauchen zu Allem und Jedem, was ihm gut dünkte: es konnte Gesetze machen und abschaffen nach Belieben, es konnte gegen andere Staaten und gegen seine eigenen Glieder beschliessen, was ihm genehm war, es konnte Kriege anfangen, erobern, das eroberte Land unter sich vertheilen, es konnte jeden Bürger verbannen, es konnte, da es auch Recht sprach, gefangen setzen, strafen, tödten, wen es wollte, es konnte die Vermögenden nach Gefallen besteuern, es konnte die Staatseinkünfte so oder anders verwenden, Staatsgelder unter sich vertheilen, auf Kosten des Staates für Verbesserung seiner Lage und für sein Vergnügen sorgen. Zu

solchen Willkürgesinnungen und Willküracten konnte es und musste es beinahe kommen und ist es auch gekommen, wie diess besonders die Geschichte Athens seit Perikles zeigt. Gleiche Gefahren trug in ihrem Schoosse die Stellung der besonders befähigten Einzelnen. Ihr Ehrgeiz und ihr Machtstreben konnte gleichfalls ein willkürliches sein, es konnte dahin ausarten, dass der individuelle Zweck der Ehre und Macht angestrebt wurde in eigennütziger, dem Gesammtwol schädlicher, gewisssenloser Weise; es konnte geschehen, dass man, um sich emporzuschwingen oder gegen Mitbewerber um die Volksgunst sich zu behaupten oder sie aus derselben zu verdrängen, schlechten Gelüsten der Mehrzahl schmeichelte, es konnte geschehen, dass man auch sonst unredliche Mittel, z. B. die Verleumdung (Sykophantie), anwandte, um politische Gegner los zu werden oder um sich gegen von ihnen drohende Gefahren zu schützen. Und zwar konnte dieses Alles versucht und bewerkstelligt werden auf dem Wege, auf welchem man überhaupt im Staat hauptsächlich wirkte, durch die öffentliche Rede. Man konnte seine der Masse überlegene Einsicht und Redekunst dazu anwenden, beim Volke Alles durchzusetzen, was man wollte, man konnte versuchen, das Volk nicht zu »überzeugen« sondern es zu »überreden« zu Allem, wozu es zu bereden man passend fand im eigenen Interesse; man konnte diess thun, wenn man es verstand, das, was man vorbrachte, als gut, dem Staate nützlich, ehrenvoll, edel, gerecht, fromm u. s. f. darzustellen, selbst dann und gerade dann, wenn es das völlige Gegentheil von all dem war.

Die Sophistik nun ist eine Erscheinung des griechischen Geistes, welche dieser Gestaltung des öffentlichen Lebens entgegenkam und sich ihr sowol im Guten als im Schlimmen dienstbar machte; dadurch bildete sie sich zu einer Richtung aus, welche schliesslich das Princip der subjectiven Willkür für das allein Berechtigte erklärte.

Ursprünglich war die Sophistik etwas ziemlich Harmloses und Ungefährliches. Ihre Vertreter waren, wie schon der Name σοφιστής in seiner ursprünglichen Bedeutung zeigt, »Männer, welche Weisheit irgend welcher Art sich zu ihrem Beruf oder Geschäft machten«. Sie hatten das Verdienst, dass sie die philosophischen Speculationen älterer Denker in mancherlei Richtungen fortsetzten,

dass sie auch in anderen Zweigen der Erkenntniss thätig waren und manche Wissenschaften, welche bis dahin nicht vorhanden waren, begründeten, und insbesondere, dass sie die Kunst der Rede wissenschaftlich zu behandeln begannen; mit all dem traten sie auch öffentlich auf in Wort und Schrift und sind so die ersten Lehrer der Griechen in Allem geworden, was man zu höherer Bildung rechnet. Anstalten für diese gab es (mit Ausnahme etwa des pythagoreischen Bundes) nicht; Knabenschulen und »Gymnasien« waren vorhanden, für wissenschaftliche Unterweisung dagegen war noch nicht gesorgt bei dem für sie so hoch befähigten griechischen Volke; diese nahmen die Sophisten in die Hand. Und zwar wollten sie hauptsächlich Anweisung zur »Tugend« im gewöhnlichen hellenischen Sinne geben, Anweisung zu einem tüchtigen Verhalten im Leben und in den Hauptzweigen desselben, der Haus- und der Staatsverwaltung (Plato Protagoras p. 318 f. u. s.); die Heranbildung zu dieser letzteren war freilich vorzugsweise Unterricht in (gerichtlicher und politischer) Redekunst, weswegen sich die Sophisten ganz wie Lehrer anderer Künste und Fertigkeiten bezahlen liessen und daher bei Allen, welchen «Tugend« noch etwas Anderes und Höheres war als blosse Tüchtigkeit in bürgerlichen Geschäften (Reinheit und Adel der Gesinnung), sich dem Vorwurf aussetzten, dass sie Dasjenige um Geld verkaufen, was am allerwenigsten unter allen Dingen Gegenstand an Erwerb denkender Speculation sein darf (s. besonders Plato Gorgias p. 520). Allein dessungeachtet dachten die Sophisten auf diesem ihrem ethischpädagogischen Gebiete ursprünglich an ganz und gar keine Neuerung, sie wollten einfach Nachfolger älterer Weisheitslehrer sein (Prot. p. 316 f.), sie erkannten die Grundlagen der hellenischen Nationalethik in Allem an und empfahlen die altherkömmlichen Sittenregeln. Zeuge hiefür ist namentlich Plato, vom Anfange seines Auftretens an ein entschiedener Gegner des ganzen sophistischen Wesens. Den Hauptgründer der Sophistik, den P r o t a g o r a s von Abdera (c. 481—411), einen sehr vielseitig gelehrten Mann, welcher zahlreiche Bücher, z. B. über die Tugenden, über den Staat, über den Urzustand (περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως), über die μαθήματα, über Ringkampf und die übrigen Künste schrieb (F r e i, Quaestiones Protagoreae 1845), hauptsächlich aber als Tugendlehrer in Griechenland umherzog, ihn hat Plato in dem ihm ge-

widmeten gleichnamigen Dialog als einen Mann charakterisirt, dem es mit seinem Streben die Menschen zum Guten zu erziehen ernst war, und ebendaselbst legt er ihm einen ganz im Sinne altherkömmlicher Ethik gehaltenen, vielleicht der Schrift über den Urzustand entnommenen Mythus in den Mund, des Inhalts: sittliche Scheu und Gerechtigkeit, αἰδῶ καὶ δίκη (vgl. S. 130), seien dereinst von den Göttern dem Menschengeschlechte eingepflanzt worden, um zu verhüten, dass Uneinigkeit, Streit und Hass die Menschen entzweie und verderbe, und er lässt ihn hieran sogar eine sehr strenge Straftheorie knüpfen, in welcher er ausführt, es sei Niemand zu dulden, welcher in Scheu und Gerechtigkeit sich nicht fügen könne, sondern er sei wie ein Schaden im Staate (ὡς νόσος τῆς πόλεως) zu tödten (Prot. 321. ff.). Ein anderer, etwa 20 Jahre jüngerer Sophist, Prodikus von Keos, einer Athen benachbarten, aber durch alterthümliche Sittenreinheit berühmten Insel, war zwar vorzugsweise Grammatiker, als welcher er sich durch Vorlesungen über richtigen Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος) berühmt machte (s. Welcker, Prodikus S. 452 ff.), aber er hat sich auch als Tugendlehrer eine wolverdiente Berühmtheit erworben durch seine allbekannte Erzählung von dem jungen Herakles am Scheidewege zwischen Tugend und Laster, eine Erzählung, welche Sokrates so hoch schätzte, dass er sie sich zu eigen machte und sich ihrer als eines Musters sittlicher Ermahnung bediente, daher sie auch Xenophon in seine sokratischen Denkwürdigkeiten aufnahm (2, 1, 21—34); ausserdem lehrte er, wie in dem (fälschlich Plato zugeschriebenen) Dialog Eryxias p. 397 ohne Zweifel nach wirklicher geschichtlicher Erinnerung berichtet wird, — hierin ganz »Vorgänger des Sokrates«, als welchen ihn Welcker, allerdings vielfach zu weit gehend, charakterisirt hat —, auf die innere Beschaffenheit der Menschen (ὁποῖοι ἄν τινες ὦσιν) komme es an, was für einen, ihnen selbst guten oder übeln Gebrauch sie von dem was sie haben machen, und so sei insbesondere der Reichthum ein Gut blos für tüchtige und verständige Menschen; ein anderer pseudoplatonischer Dialog, Axiochus, legt ihm (p. 366 f.) einen Vortrag bei, in welchem er sehr beredt die Mühsale und Leiden des Lebens von der Geburt bis zum Tode schildert (wol um von zu grosser Anhänglichkeit an das Leben abzumahnen), und (p. 369) desgleichen den Ausspruch über den Tod selbst: er geht

weder die Lebenden an noch die Todten, Jene nicht, weil er nicht da ist, so lang sie leben, Diese nicht, weil die Todten nicht mehr sind, ihn also nicht empfinden (ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας, ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσίν, wol gegen Furcht vor dem Tode gerichtet, vielleicht aber bereits skeptisch gegen den Glauben an die Fortdauer der Seele, in welchem Sinne später Epikur denselben Ausspruch gethan hat). Der Zeitgenosse des Prodikus, Hippias von Elis, ein in allen möglichen Wissenschaften und Künsten bewanderter Mann, Mathematiker, Astronom, Archäolog, Historiker, Rhythmiker, Poet u. s. w. ((Plat. Prot. 315. 318. Hippias minor 368. H. major 285), stellte zwar vor Allem diese seine Kenntnisse und Geschicklichkeiten zur Schau und berühmte sich, dass er »sich bestrebe, stets Neues zu sagen« (Xenophon Mem. 4, 4, 7), aber er hielt auch moralische Vorträge (περὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν), indem er z. B. eine Unterredung zwischen Neoptolemus und Nestor dichtete, in welcher der Alte dem Jüngling gar vieles Gesetzgemässe und Treffliche (πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα), was er erstreben solle, zu Gemüthe führte (was Plato zwar ihn selbst Hipp. maj. 286, aber, was das νόμιμα betrifft, sicher wahrhaft berichten lässt). Auch das kann als ein Verdienst der Sophisten betrachtet werden, dass sie (Plat. Prot. 319 ff. Meno 86 ff. u. s.), wenn auch zugleich in ihrem eigenen Interesse, den Satz aufstellten, die Tugend sei etwas Lehrbares (διδακτόν), wie jede andere Kunst und Fertigkeit, sie sei somit auch von Jedem, der sie erlernen will, zu erwerben, sie sei nicht etwa blosse Gabe der Natur, welche dem Einen zu Theil wird, dem Andern versagt bleibt. Die altaristokratische Anschauung, für welche die Tüchtigkeit oder καλοκἀγαθία in einzelnen gottbegnadeten Geschlechtern erblich war, hatte sie ebendarum als Etwas betrachtet, das nicht zu erlernen sei, sondern φύσει dem Menschen inwohne; so sagt z. B. Pindar Nem. 3, 40 ff.: »durch angeborenen Ruhm (συγγενεῖ εὐδοξίᾳ) wiegt Einer viel; wer nur Gelerntes (διδακτά) hat, der Dunkelmann, immer auf Anderes sinnend, wandelt er niemals mit festem Fusse, sondern versucht an allen möglichen Künsten kümmerlichen Geistes sich herum, μυριᾶν ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται«, dessgleichen Olymp. 9, 100 ff.: »was Natur gibt, ist Alles das Beste, τὸ φυᾷ κράτιστον ἅπαν,

Viele aber massten sich an, durch erlernte Menschentugenden, διδακταῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς, Ruhm ernten zu wollen« u. s. f. (ähnlich Isthm. 3, 4 f. Pyth. 1, 41 ff.). Im Gegensatz zu dieser Anschauung (welche natürlich auch ihre relative Wahrheit hatte) betonten die Sophisten mit Recht, dass Jeder die Tugend lernen kann; das demokratische Hellas konnte mit jener aristokratischen Exclusivität der ἀρετή sich nicht mehr befreunden, es musste sie zu einem Gemeingut Aller zu machen suchen; die gleiche Berechtigung aller Individuen zu der durch ἀρετή zu erlangenden Wirksamkeit, Ehre und Geltung war nicht länger abzuweisen.

Dess allen ungeachtet entwickelte sich nun aber die Sophistik doch zu einer die althellenische Sitte, ja die Sittlichkeit überhaupt unterwühlenden und verderbenden Erscheinung. Der erste Keim dazu lag in dem philosophischen Standpunct, welcher, bei den einen so, bei andern anders, bei den einen wissenschaftlich, bei den andern ohne tiefere oder ernstlichere Begründung, der gemeinsame Charakter der Sophisten war. Sie nahmen eine damals ganz neue (und auch später so nicht wieder aufgetretene) Stellung des Denkens zur Welt ein; sie entdeckten etwas bisher nicht oder erst in einzelnen Anfängen [1]) zum Bewusstsein Gekommenes, nämlich das Subjective, das den Vorstellungen der Menschen über die Dinge anhaftet. Sie fanden heraus: der für das gewöhnliche Bewusstsein sich von selbst verstehende Glaube, dass Dieses und Jenes existire, und dass Allem, was existirt, gewisse Eigenschaften (z. B. angenehm oder unangenehm, gut oder übel, wahr oder unwahr u. s. w.) objectiv oder wirklich zukommen, dieser Glaube verstehe sich gar nicht so von selbst, sondern er sei zunächst nichts Anderes, als Vorstellung, Meinung, Voraussetzung, welche aus irgendwelchen Gründen entstanden und gewohnheitsmässig geworden ist, und sie kamen daher zu der Ansicht, dass Nichts von vorn herein feststehe, dass vielmehr Alles, was man zu wissen oder behaupten zu können glaubt, problematisch sei, dass man somit Alles bezweifeln und bestreiten, Alles so oder anders ansehen, Vieles geradezu leugnen könne. Am weitesten gieng in dieser

1) Der Eleat Xenophanes klagt fr. 14, das Gewisse (σαφές) über Götter und Alles was ist wisse Niemand; selbst wenn Einer noch so Vollendetes fände, wüsste er nicht (objective), dass es wahr ist, »Meinung (δόκος) ist über Alles verhängt«, Schwegler, griech. Ph. S. 87. Zeller 1, 504. Vgl. ob. S. 216.

Richtung der Sophist Gorgias aus Leontini in Sicilien (c. 483 bis 375); von der eleatischen Philosophie ausgehend und sie noch weit überbietend, stellte er einen förmlichen Nihilismus auf, indem er nachwies, dass 1) Nichts sei, 2) dass, wenn Etwas wäre, es nicht erkennbar, und 3) dass, wenn etwas seiend und erkennbar wäre, diese Erkenntniss nicht mitgetheilt werden könnte [2]). In dieser Behauptung des Gorgias liegt die ganz neue Stellung des Denkens zur Objectivität, welche die Sophisten aufbrachten, am klarsten vor: daran, dass es Etwas gebe, desgleichen daran, dass Etwas wirklich so, wie es beschaffen ist, erkannt und diese Erkenntniss wirklich mitgetheilt werden könne, daran zweifelt das gewöhnliche Bewusstsein nicht; hier aber wird dieser Glaube in Frage gestellt, ja geradezu als falsch erwiesen; es wird gezeigt, dass es sich gar nicht von selbst verstehe, dass es Etwas und etwas Erkennbares gibt, dass vielmehr das Gegentheil sich ergebe, wenn man die Bedingungen untersucht, unter welchen Etwas existiren und Etwas erkennbar sein könnte; als positives Resultat dieser Leugnung alles objectiven Seins und objectiven Erkennens würde nach Gorgias nur diess übrig bleiben, dass zwar uns gewisse Dinge zu sein und so zu sein scheinen, dass wir aber in Wahrheit über die Meinung, dass es Etwas gebe, nicht hinaus kom-

2) Parmenides hatte behauptet: blos das Seiende im strengsten Sinne des Worts, d. h. Das, was nur ist, was kein Nichtsein (Mangel, Negation, Endlichkeit) und kein Werden und Sichverändern an sich hat, existirt; die uns gegebene Sinnenwelt, welche aus endlichen und veränderlichen Dingen besteht, ist daher nichts wirklich Existirendes, sie ist eine Scheinexistenz, welche uns durch den Trug unsrer Sinne vorgespiegelt wird. Zeno bewies, dass es keine Vielheit und keine Bewegung geben könne, weil die Annahme beider das Denken in unauflösliche Schwierigkeiten verwickle. Gorgias zeigte ähnlich, es könne weder ein unentstandenes noch ein entstandenes Sein, weder Einheit noch Vielheit geben; wenn es aber auch ein Seiendes gäbe, so könnte es nicht erkannt werden, weil sonst das Seiende und das Gedachte identisch sein müssten, was aber nicht der Fall ist (sonst müsste ja z. B. das gedachte Farbige oder der Gedanke der Farbe selbst farbig sein), und wenn es erkennbar wäre, so könnte diese Erkenntniss nicht mitgetheilt werden, weil die Worte nicht die Sachen selbst sind und jene daher keine anschaulichen Vorstellungen von diesen hervorbringen können. Vgl. Zeller 1, 986. Schwegler S. 112 f. Auch wies er darauf hin, dass Worte bei verschiedenen Menschen, eben weil sie verschieden sind, nicht die gleichen Vorstellungen erregen können, der Eine vielmehr bei einem Worte sich Dieses, der Andere etwas Anderes vorstelle (ebd.).

men und daher über nichts eine bestimmte Aussage machen können. So weit wie Gorgias giengen nun die andern Sophisten allerdings nicht: sie leugneten nicht alle Existenz und alles Erkennen, sondern sie liessen gelten, dass es Dinge gebe, und dass wir Vorstellungen von diesen Dingen haben, Vorstellungen, welche auf wirklichen Eindrücken der letztern auf uns beruhen. Aber sie erkannten nur Demjenigen eine sicher anzunehmende objective Existenz zu, dessen Einwirkung auf uns man ernstlich nicht wol leugnen kann, dem sinnlich Empfindbaren, Sichtbaren u. s. f., sie bezweifelten wie Demokritus alles über die sinnliche Erfahrung Hinausliegende, was bisher Gegenstand des Glaubens gewesen war; Protagoras, welcher auch noch andere als die oben (S. 221) genannten Bücher verfasste: Wahrheit oder über das Seiende (Ἀλήθεια ἢ περὶ τοῦ ὄντος), über die Götter (περὶ θεῶν), über die Unterwelt (περὶ τῶν ἐν Ἅδου), über Gegenrede (ἀντιλογίαι), über Bestreitungskunst (τέχνη ἐριστικῶν), er begann seine Schrift über die Götter mit dem Satze: über die Götter kann ich nicht wissen, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind, denn Vieles hindert davon zu wissen, die Ungewissheit (der Sache) und die Kürze des Lebens des Menschen (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου) — er musste deswegen des Atheismus angeklagt aus Athen fliehen und das Buch selbst ward auf dem Markte verbrannt (D. L. 9, 51 f.); Prodikus erklärte den Glauben an Götter daraus, dass die Menschen der Vorzeit die Sonne und den Mond, die Flüsse und die Quellen und was sonst in der Natur uns nützt, für Götter gehalten haben, wie die Aegypter den Nil, und er bezweifelte vielleicht die Fortdauer des Menschen nach dem Tode (S. 223). Und auch auf demjenigen Gebiete des Seins, dessen Existenz die Sophisten stehen liessen, leugneten sie die Möglichkeit eines objectiven Erkennens der Dinge und ihrer Eigenschaften und bestritten geradezu den Glauben, dass es feste oder bleibende Eigenschaften irgendwelcher Dinge gebe. »Aller Dinge Mass ist der Mensch, des Seienden, dass es ist, des Nichtseienden, dass es nicht ist«, (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι), so lautete der Hauptsatz des Protagoras. Das heisst: ob gewisse Dinge (und Eigenschaften derselben)

wirklich sind oder nicht, das wissen wir nicht, objectiv lässt sich hierüber nichts ausmachen; nur so viel kann man sagen, dass Menschen Dieses oder Jenes zu sein, Dieses oder Jenes nicht zu sein scheint, und danach allein »ermisst« es sich, ob von dem Sein oder Nichtsein von Etwas die Rede sein kann. Oder: Sein ist nur, sofern und solang ein Mensch behauptet, es sei Etwas, Nichtsein ist nur, sofern und solang ein Mensch behauptet, Etwas sei nicht; Sein und Nichtsein sind blosse menschliche Vorstellungen; würde niemals ein Mensch glauben, etwas sei oder sei nicht, so könnte von einem Sein oder Nichtsein von Etwas gar nicht gesprochen werden. Plato schreibt in dem zweiten Dialog, in welchem er sich mit Protagoras beschäftigt, dem Theätet (p. 152 ff.), ihm folgenden, an die Lehre des Heraklit oder vielmehr jüngerer Herakliteer (welche aus dem System ihres Meisters den Satz, dass Alles fliesst oder in Bewegung ist, einseitig herausnahmen) sich anlehnenden Beweis zu: es ist nichts vorhanden als Bewegung, genauer: eine Masse unendlich vieler sich Bewegender; diese Sichbewegenden wirken auf einander, aus diesem Aufeinanderwirken entsteht Alles; überall ist nichts als stets kommende und gehende Producte jenes Aufeinanderwirkens der Bewegten. Was hieraus für den Menschen folgt, ist diess: wo Verschiedenes auf einander wirkt, da ist selbstverständlich zweierlei da, Thun (ποιοῦν) und Leiden (πάσχον), Afficiren und Afficirtwerden, daraus entsteht im Menschen alles Empfinden nebst allem Weitern, was aus diesem hervorgeht. Wenn ein Wirkendes auf ein Leidendes, wie der Mensch mit seinen Sinnesorganen es ist, trifft und auf dieses wirkt, so entsteht in letzterem eine Affection, ein Eindruck, eine Empfindung (αἴσθησις); alle Empfindungen und ebenso alle aus ihnen sich ergebenden Vorstellungen (φαντασίαι, δόξαι), Gemüthsbewegungen und Begehrungen (ἡδοναί, λῦπαι, ἐπιθυμίαι, φόβοι κ. τ. λ.) sind blos Erzeugnisse solcher Affectionen und sind ohne diese gar nicht vorhanden, sie sind nichts Ansichseiendes, sondern lediglich Producte der Afficirung des Menschen durch ein auf ihn wirkendes Sichbewegendes; Weiss und Schwarz, Warm und Kalt, Süss und Bitter, Angenehm und Unangenehm u. s. f., diess Alles »ist« lediglich, wenn auf einen Menschen eben diese Affection erfolgt, welche wir »weiss« u. s. w. nennen; es giebt nicht Weisses, sondern es scheint Menschen Weisses zu existiren, wenn ein

gewisser Eindruck diese Empfindung oder Vorstellung, dass sie Weisses sehen, in ihnen hervorruft. Mit diesen Sätzen ist unmittelbar noch ein weiterer gegeben: wie Einem Dinge zu sein scheinen, so sind sie (οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ, τοιαῦτα καὶ εἶναι Plat. Kratylus p. 386) oder (Theæt. 152): wie mir die Dinge zu sein scheinen, so sind sie für mich; wie sie Dir, so sind sie für Dich (οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί· οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί). Die Menschen, ist hier (einfach aus der Erfahrung) vorausgesetzt, sind von einander verschieden; somit können auch die Eindrücke, welche ein Object auf mehrere Menschen macht, verschieden sein; dem Einen (Stärkern) kann Dasselbe leicht zu sein scheinen, was einem Andern (Schwächern) schwer zu sein scheint; dem Einen schmeckt Dasselbe, was dem Andern widerlich vorkommt; dem Einen scheint schön, gut, wünschenswerth, was dem Andern nicht so scheint u. s. f. Und auch bei demselben Individuum können dieselben Objecte verschiedene Eindrücke hervorrufen; Alles bewegt sich immer und verändert sich daher auch immer; in Folge hievon kann mir Etwas heute so, morgen anders zu sein scheinen, wenn ich z. B. heute gesund, morgen nicht gesund bin (p. 159 f.), desgleichen, wenn ich z. B. heute zu Diesem, morgen zu etwas Anderem Lust habe u. s. f. Oder: wie man von keinem Object sagen kann, dass es Allen auf dieselbe Weise erscheine, von keiner Empfindung und Vorstellung, dass sie bei allen Menschen gleich sei und für alle Menschen gleiche Giltigkeit habe, so kann man auch nicht sagen, dass irgendwelche Empfindung oder Vorstellung Dauer habe oder beständig sei, die Gefühle und Meinungen über Jedes können wechseln. Alles zusammengefasst: es gibt nicht objective Wahrheit, sondern blos subjectiven Schein, es gibt nicht allgemeingiltige Wahrheit, sondern blos individuelle Eindrücke und Vorstellungen, es gibt nicht bleibende Wahrheit, sondern blos vorübergehende Empfindungen und Meinungen. Auf die Moral nun hat Protagoras diese seine Lehre von der Subjectivität alles Vorstellens (durch welche er der Vater auch der Erkenntnisslehre neuerer Zeiten geworden ist) noch nicht angewandt [3]), da er Gesetz und Recht als schlechthin

3) Man hat diess aus Plato's Theätet geschlossen, aber mit Unrecht, da P. in diesem Dialog ethische Folgerungen aus der Lehre des Protagoras zieht,

nothwendig zum Bestehen der Menschheit betrachtete und sogar eine den Eigenwillen streng niederhaltende Staatslehre aufstellte (S. 222). Wol aber hat er sie angewandt auf Alles, was man Erörterung und Besprechung der Dinge, dialektisches Untersuchen und Disputiren nennt, und ganz insbesondere auf die Kunst der öffentlichen Rede. Ueber jede Sache, lehrte er, gibt es zwei einander entgegengesetzte (gleich probable) Behauptungen (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις D. L. 9, 51), man kann über Alles pro und contra argumentiren, man kann Alles sowol beweisen als widerlegen. Jeder αἴσθησις (Empfindung und auf ihr ruhenden Meinung) steht ja eine ihr conträre gegenüber; durch Kunst der Rede kann man jede dieser beiden hervorrufen und plausibel machen. Als Hauptbestreben der Sophisten pflegte daher zu gelten die Kunst die schlechtere Rede zur bessern zu machen, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (Plato Apologia Sokr. 18 f. Aristot. Rhetorika 2, c. 24 u. s.), d. h. eine Ansicht, welche dem allgemeinen Bewusstsein der Menschen als schlecht gilt, als gut zu erweisen, ihr den Schein, dass sie gut sei, zu geben durch Gründe, welche man für sie ins Feld zu führen weiss. Und so wurde denn die Sophistik trotzdem, dass sie sich ursprünglich von der althergebrachten sittlichen Anschauung der Dinge nicht zu entfernen gedachte, zur »Sophisterei«, d. h. zu einer Kunst des Scheines, einer Kunst, welche nicht auf Suchen der objectiven Wahrheit in allen Dingen und auf wahrheitsgemässe Belehrung und Ueberzeugung, sondern auf willkürlich subjective Ueberredung der Menschen zu Allem, wofür man sie gewinnen will, ausgieng. Damit aber stellte sie sich in den Dienst jenes durch die demokratische Gestaltung des hellenischen Staatslebens hervorgerufenen Strebens der Individuen nach Einfluss und Macht um jeden Preis, in den Dienst des gewissenlos gewordenen Zeitgeistes, welcher in völliger Indifferenz gegen das Sittlichgute das subjective Interesse und das willkürlich subjective Belieben im Verfolgen desselben über alles Andere setzte (S. 220). Auch

welche dieser selbst noch nicht ausgesprochen hatte (p. 172); ja er lässt ihn den Unterschied zwischen besseren und schlechteren Meinungen als etwas Objectives mit einer Bestimmtheit aussprechen, welche wol geschichtlich begründet war (p. 166 f.). Noch weniger kann man aus dem Th. erweisen, P. habe den Staat zum sittlichen Gesetzgeber gemacht (Harpf, die Ethik des Protagoras 1884).

scheint es ganz und gar nicht, dass man damit hinter dem Berge hielt; im Gegentheil: es ist anzunehmen, dass die Sophisten selbst die Kunst die Menschen zu Allem zu überreden, wozu man sie überreden will, für das Höchste, was man erwerben könne, für die höchste Kraft und Tugend des Mannes erklärten. Die Fähigkeit — heisst es in Plato's Meno p. 71. 73. 77. Philebus p. 58 — durch Kunst der Rede Menschen und Staaten leiten und regieren, Ehre und Ruhm sich erwerben, seinen Freunden wol, seinen Feinden übel thun, sich selbst hievor schützen und überhaupt alles Schöne und Gute erlangen zu können, Das ist eine Tugend und Glückseligkeit des Mannes, ein höheres Gut als dieses kann es für ihn nicht geben. Denn (Gorg. 483) der Mann ist dazu berufen, frei zu sein, nicht zu dienen, sondern zu herrschen, nicht wie ein Sclave sich Unrecht und Misshandlung gefallen zu lassen, sondern seinem Willen Macht und seiner Person Sicherheit zu verschaffen.

Der absolute Subjectivismus der Sophistik führte sie aber noch weiter, er führte sie zu destructiven Tendenzen, an welche die Gründer der ganzen Richtung noch nicht gedacht hatten. Consequent gedacht ist jener Subjectivismus ethisch und politisch durchaus unvereinbar mit allem objectiv feststehenden Rechts- und Sittengesetz; gilt mir blos meine Meinung und mein Interesse Etwas, so frage ich nach Anderem nicht, namentlich nicht nach Solchem, das mich irgendwie beschränken will, sondern mache meinen Willen und Vortheil überall unbedingt, auch auf Kosten und zum Schaden anderer Menschen, zum allein Massgebenden. Diese Consequenz des sophistischen Princips kam denn auch bald genug zum Bewusstsein, sowie zu mehr oder zu weniger offener Aussprache, und damit trat die Sophistik, im Bunde mit ähnlichen damals auch sonst auftauchenden Tendenzen, in ein zweites Stadium, damit wurde sie eine Theorie nicht nur des egoistischen Indifferentismus, sondern der Leugnung der Wahrheit des Sittlichen, eine Theorie des sittlichen Nihilismus und Libertinismus.

Den ersten Anstoss zu dieser moralfeindlichen Ausbildung der sophistischen Lehre scheint gegeben zu haben die von Hippias aufgestellte Antithese von Natur und Gesetz, φύσις und νόμος[4]). Sie war zunächst sittlich noch ganz unverfänglich

4) Etwas Aehnliches kommt auch bei Demokrit vor; er sagte; νόμῳ

(s. S. 223), sie wandte sich ursprünglich nur gegen die positiven Gesetze des Staats und des gesellschaftlichen Lebens überhaupt, sie war von Hippias, der sich viel mit Staats- und Völkergeschichte abgab (Plat. Hipp. maj. 285), so gemeint, dass das positive Gesetz viel Unnatürliches enthalte, er sagt in Plato's Protagoras (p. 337): »das Gesetz erzwingt Vieles wider die Natur, es ist ein Tyrann der Menschen« (ὁ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται), wie diess z. B. daraus hervorgehe, dass gesetzlich Menschen wie die Hellenen, obwol von Natur Verwandte und Mitbürger (συγγενεῖς καὶ οἰκεῖοι καὶ πολῖται), in verschiedene Staaten getrennt seien. Aber schon Hippias trieb seine Antithese gegen die positiven Staatsgesetze zu einer auch ethisch gefährlichen Consequenz. Er erklärt bei Xenophon (Mem. 4, 4, 14): »diese Gesetze und der Gehorsam gegen sie sind keine ernste Sache, sind nichts von Belang (σπουδαῖον πρᾶγμα), da sie ja von denselben Leuten, welche sie gegeben haben, oft wieder abgethan und verändert werden«; »nur die überall anerkannten, ungeschriebenen Gesetze, νόμοι ἄγραφοι (S. 144 f.), wie Götter- und Elternverehrung, Pflicht der Dankbarkeit, haben den Anspruch darauf, als unbedingt giltige Gesetze, nicht willkürlich menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs, betrachtet zu werden« (ib. 19 ff.). Sehr natürlich war es nach solchen Angriffen auf das positive Gesetz, dass spätere sophistisch denkende Männer noch weitere und extremere Folgerungen zogen aus jenem Gegensatze zwischen Gesetz und Natur; sie machten ihn zur Grundlage einer ethisch-politischen Theorie, welche dazu fortgieng, ein schlechthin unbeschränktes natürliches Recht des Subjects zum Wollen und Thun Desjenigen, was ihm als begehrenswerth erscheint, zu behaupten. Diese Späteren sind hauptsächlich bekannt aus Plato's Gorgias und Republik; im erstern tritt, neben dem bereits auch dahin sich neigenden Rhetor Polus, einem Schüler des Gorgias

γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ (in Wahrheit) δὲ ἄτομα καὶ κενόν (fragm. phys. 1), Süssigkeit und Bitterkeit, Wärme und Kälte, Farbe (u. s. f.) sind nicht Eigenschaften der Dinge an sich selbst, sondern Eindrücke, welche sie in uns hervorbringen, die wir daher nur in willkürlich gewohnheitsmässiger Annahme (νόμος) als etwas Seiendes bezeichnen; in natura rerum gibt es nur Atome und gewisse Einwirkungen derselben auf unsere Sinne.

aus Agrigent, ein athenischer Politiker Kallikles auf, nicht selbst Sophist, sondern gründlicher Verächter der vulgär sophistischen Tugendlehrerei (p. 520), aber um so resoluterer Vertheidiger der Theorie des absoluten Subjectivismus, in der Republik der Rhetor Thrasymachus aus Chalkedon. Gut (ἀγαθόν), lautet diese Theorie (Kallikles Gorg. 495), ist Das, was dem Menschen angenehm, ἡδύ, oder sonst genehm ist; im Erstreben hievon aber kann der Mensch durch Nichts, namentlich durch kein Gesetz, gehemmt werden, sondern Demjenigen, welcher etwas sich zu verschaffen die Macht hat, dem gehört es auch von Rechtswegen. Die Gesetze beschränken zwar die Freiheit des Menschen, Alles zu thun, was er begehrt; aber diese Gesetze sind blos von Menschen gemachte Conventionen (συνθήματα, Verabredungen), und zwar Conventionen, welche dem Gesetz der Natur (ὁ νόμος τῆς φύσεως p. 483, τὸ τῆς φύσεως δίκαιον p. 484) widersprechen (p. 492). In der Natur hat überall der Stärkere (ἀμείνων, κρείττων, δυνατώτερος) die Oberhand über den Schwächeren (ἥττων, χείρων), bei Thieren und Menschen; daran zeigt sie, was das Rechte ist, dass nämlich der Stärkere mehr Besitz und Gewalt haben soll, als der Schwächere. Die Macht — ein freilich sonderbarer Beweis im Munde eines Griechen — war das Recht des Xerxes gegen Hellas, des Darius gegen die Skythen, des Herakles gegen Geryon, dem er seine Rinder stahl (p. 483 f.). Wer die Macht hat (ὁ ἄρχων), der hat das Recht; was er will und thut, ist gerecht; er kann, sofern er Herrscher ist, nie fehlen oder Unrecht haben (Thrasymachus Rep. 1, 340. f.), er stellt somit vollberechtigt im Staate Dasjenige fest, was für ihn das Zuträglichste ist, und dieses ist Recht und Gesetz für die Schwächern; das sogenannte δίκαιον ist nichts als der Nutzen der eben jetzt herrschenden Macht, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον, oder Das, was sie sich zu Nutzen zum Gesetz gemacht hat, allgemeiner ausgedrückt τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον; die Demokratie macht demokratische, die Tyrannis tyrannische Verfassungsgesetze u. s. f., jede nach ihrem Nutzen (πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον) und straft den Uebertreter als einen widergesetzlichen und unrechtthuenden Menschen (p. 338 ff.). Man könnte nun zwar hiegegen einwenden: die geltenden Staatsgesetze beschränken doch überall die Stärkern, sie verbieten überall die Willkür, die Gewaltthat, die Uebervortheilung (πλεονεκτεῖν), solche willkürbeschränkende Ge-

setze fordert überall die Mehrzahl der Menschen, und diese ist als solche »von Natur stärker« als Einzelne durch ihre Menge; also ist »von Natur« recht, dass es keine Willkür und Gewaltthätigkeit, sondern nur Gerechtigkeit geben soll (Gorg. 488. f.). Allein diese Einwendung ist nicht stichhaltig. Denn gerade diese Staatsgesetze beweisen, dass das Recht nichts Anderes ist als der Nutzen der herrschenden Macht, sie sind ja von der schwachen, aber durch ihre Menge starken Mehrzahl, welche gegen einzelne Stärkere sich schützen wollte, gemacht für ihre Sicherheit, also eben für ihren Nutzen. Das Recht des Stärkern ist aber ein besseres Recht, als das der Schwachen, welche blos durch ihre grosse Zahl stark sind; der Starke hat stets das Recht, dieses ihm von den Schwachen wider die Natur aufgedrungene Gesetz nicht zu achten, er hat das Recht, Das zu thun, was die Mehrzahl Unrecht nennt, „Unrechtthun ist kräftiger und des freien Mannes würdiger und ihm nützlicher, als das sogenannte Rechtthun" oder Sichfügen in Gesetze, welche die Macht und Freiheit des Starken mit Unrecht beschränken wollen (ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη Rep. 1, 344, κερδαλεώτερον ib. 345). Fragt man nun aber, warum dessungeachtet das „Unrechtthun" von der allgemeinen Meinung verworfen und das „Rechtthun" gefordert wird, so ist die Antwort hierauf folgende. Das Beste ist, „Unrecht thun", d. h. seiner Macht sich mit voller Freiheit bedienen; das Schlimmste ist, „Unrecht leiden", Beeinträchtigung seiner selbst namentlich ohne Rache sich gefallen lassen müssen; nur ist es noch schlimmer (schmerzlicher), Unrecht zu erleiden, als es gut (angenehm) ist, Unrecht zu thun: darum hat man (weil auch die Stärkern vor Unrecht oder Beeinträchtigung nicht absolut sicher sind) ein Mittleres erfunden, eine Uebereinkunft oder Convention (ξυνθήκη) des Inhalts, kein Unrecht zu thun und zu dulden, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι (Allen, auch den Stärkeren, Beeinträchtigung des Nächsten zu verbieten); dieses Mittlere ist das Recht (δίκαιον), welches die allgemeine Meinung für das wahre Recht erklärt (Rep. 2, 358. f. vgl. Gorg. 483), welchem jedoch der Stärkere (falls er seiner Sache sicher ist) keinen Gehorsam schuldig ist, weil es wider die Natur ist. „Die unter uns, welche die stärksten und besten sind, fassen wir von Jugend an und suchen sie wie Löwen durch allerlei Sprüche

und Zaubermittel unterthänig zu machen und sagen ihnen vor, Gleichberechtigung (τὸ ἴσον) aller Menschen müsse sein, und darin bestehe das Schöne und Gerechte; wenn aber einmal ein Mann kommt mit einer hinreichend starken Natur, der schüttelt das Alles ab, durchbricht es, tritt unsere Zaubersprüche und Formeln und alle die widernatürlichen Gesetze zu Boden, und er, der unser Sclave war, tritt offen als unser Herr auf, und da zeigt sich das Recht der Natur in seinem vollen Glanze" (Gorg. 483 f.). Das somit ist der höchste Zweck, namentlich der höchste Zweck der Redekunst: im Staate Alles vermögen, was man will, (durch Volksbeschlüsse) des Vermögens berauben, verbannen, tödten zu können, wen man will, sich selbst aber davor zu sichern (Polus Gorg. 466—469), kurz überall seinen Nutzen und Vortheil zu verwirklichen und durchzusetzen. Der Gerechte ist ein unglücklicher, bejammernswerther Thor, der für sich zu nichts, sondern überall zu kurz kommt, nur sich selber durch seine Gutmüthigkeit schadet, von Andern Alles, was diese wollen, sich gefallen lassen muss, viel besser ist das Leben des Ungerechten als das des Gerechten (Rep. 1, 343), der glückseligste und von Allen als glückseligst gepriesene Mensch ist der Tyrann, der sich Alles erlaubt und Alles zueignet, was er will, ohne dass ihn Jemand daran hindern kann (ib. 344. Gorg. 468 ff.). Auch noch über den Staat hinaus, auf das ganze persönliche Verhalten lässt Plato den Vertreter dieser Richtung in seinem Dialog Gorgias (p. 491 f.) diese Grundsätze ausdehnen. „Das ist das von Natur Schöne und Rechte, dass wer richtig (ὀρθῶς) leben will, seine Begierden muss so gross werden lassen als möglich und sie nicht in Zucht nehmen, und ihnen, wie gross sie auch sind, muss er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht (φρόνησις) und worauf immer seine Begierde geht sie befriedigen. Allein dazu sind eben die Meisten nicht im Stande, und deshalb tadeln sie solche Menschen, aus Scham ihr eigenes Unvermögen verbergen wollend, und sagen, Ungebundenheit (ἀκολασία) sei etwas Schändliches, und zugleich wollen sie dadurch die von Natur Bessern (τοὺς βελτίους τὴν φύσιν) einzwängen; kurz weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung verschaffen können, loben sie Mässigung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit ihrer eigenen Unmännlichkeit (ἀνανδρία) wegen. Was wäre unschöner und übler, als dass Solche, welche Söhne von

Königen sind oder sich selbst Herrschaft und Macht gründeten und somit alles Gute geniessen könnten, dass Solche sich selbst einen Herrn setzen sollten, nämlich des grossen Haufens Gesetz, Geschwätz und Gericht? wie sollten sie nicht elend werden, wenn sie ihren Freunden nicht mehr zuwenden dürften als ihren Feinden, obwol sie herrschen im Staat? Der Wahrheit nach ist es so: Ueppigkeit (τρυφή), Ungebundenheit, Freiheit (ἐλευθερία), wenn sie nur Rückhalt haben (ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ), sind Tugend (Manneswürde) und Glückseligkeit; jene andern Meinungen aber sind Schönrednereien (καλλωπίσματα), widernatürliche Satzungen (παρὰ φύσιν συνθήματα), leeres Menschengewäsch und nichts werth (ἀνθρώπων φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια).« Also: wie kein politisches, so gibt es auch kein moralisches Gesetz, welches Anspruch auf Geltung hätte; was Jedem gut scheint, behagt, gefällt, das ist recht, wenn er nur zugleich die Macht hat es sich zu verschaffen und sich in seinem Besitze und Genusse zu behaupten.

Diese Lehre, welche offen und ungescheut die subjective Willkür auf den Thron setzt, scheint so empörend zu sein, dass schon Zweifel darüber geäussert worden sind, ob sie in der That ausgesprochen worden sei. Grote behauptet in seiner Geschichte Griechenlands, es sei vollkommen unmöglich, dass dergleichen Staat und Sitte umstürzende Theorien irgendwo, namentlich in Athen, öffentlich vorgetragen und gelehrt worden wären, und er beruft sich hiefür auf die Aeusserung des Sokrates an Kallikles, dass »dieser Dinge klar ausspreche, welche Andere zwar denken, aber nicht zu sagen Lust haben« (Gorg. 492); von Plato nimmt er an, dass er im Unmuth über das Verderben der Zeit die Sophisten, Rhetoren und die ihnen verwandten Staatsmänner im Charakter einer verdammungswürdigen Unredlichkeit dargestellt habe, der nicht als buchstäblich wahr angesehen werden könne. Allein es behauptet Niemand, dass solche Lehren öffentlich docirt worden seien; nur darauf kommt es an, ob sie existirten und in gewissen Kreisen Anklang und Verbreitung fanden. Dieses Letztere aber lässt sich beweisen, und auch Das, was von der ältern Generation der Sophisten berichtet wird, die »Sophisterei«, die Manier, Alles, was man will, als wahr und recht darzustellen, das Gute schlecht, das Schlechte gut zu machen, dem Verwerflichen den Schein und Namen des Schönen und Edeln zu geben, auch

das lässt sich als eine in damaliger Zeit weitverbreitete Richtung erhärten. Schlagen wir den Thukydides auf, dessen Wahrheitsliebe und massvolle Gesinnung auch gegen Das was ihm zuwider ist Niemand leugnen kann, so finden wir Beides, die Sophisterei mit allen ihren Verdrehungen und Lügenkünsten und die des Gesetzes spottende Selbstsucht mit ihrem Princip »Macht vor Recht«, als eine in weitesten Kreisen des durch Parteikämpfe zerrütteten Hellas auftretende Geistesrichtung. Aus Anlass blutiger Greuel, welche bei Streitigkeiten der Aristokraten und Demokraten in Kerkyra i. J. 427 stattfanden, gibt er 3, 82 f. folgende Schilderung der Zustände auch anderer hellenischer Staaten. »Sozusagen die ganze hellenische Welt gerieth nachgerade in Bewegung, indem überall die Vertreter des Demos die Athener, ihre Gegner die Lakedämonier heranzuziehen suchten, und es betrafen bei diesem Parteienkampfe die Städte schwere Drangsale, wie sie erfolgen und stets erfolgen werden, solange die menschliche Natur dieselbe bleibt, nur bald heftiger, bald milder, und von verschiedener Gestaltung, je nachdem die Zustände wechseln. Denn im Frieden und unter glücklichen Verhältnissen haben Staaten und einzelne Bürger bessere Gesinnungen, weil sie da nicht in unfreiwillige Noth gerathen; der Krieg aber, der Erwerb und Behagen des Lebens stört, ist ein gewaltsamer Lehrer und gestaltet die Leidenschaften der Mehrheit der Menschen nach den Umständen des Augenblicks. Wo also die Parteiung aufkam, da stiegen in Erinnerung an früher vorgefallene Unbilden und Misshelligkeiten die Erfindsamkeit in ränkevollen Angriffen und die Ungeheuerlichkeit erbitterter Racheplane auf einen weit höhern Grad als vorher. Selbst die gewöhnliche Bedeutung der Worte änderte man in Betreff der Unternehmungen nach Willkür: unbesonnene Verwegenheit galt als treugesinnte Tapferkeit, vorsichtige Zögerung als anständig verhüllte Feigheit, Mässigung als Vorwand zur Beschönigung der Zaghaftigkeit; handelte man verständig, so hiess es, man sei schwerfällig, tollkühne Leidenschaftlichkeit hiess Männlichkeit; wer Andern nachstellte und seine Absicht erreichte, war klug; wer solche Ränke im Voraus durchschaute, galt noch mehr für einen tüchtigen Mann. Verbindungen wurden nicht geschlossen, um den eingeführten Gesetzen gemäss Vortheile zu erlangen, sondern zu selbstsüchtigen Zwecken gegen die bestehenden Einrich-

tungen. Wo etwa durch Eidschwüre eine Versöhnung unter Gegnern bekräftigt war, blieben diese solange in Kraft, als man anderswoher keinen Zuwachs an Macht erhielt; wo es aber Gelegenheit gab, nahm Der, welcher zuerst ein Herz dazu fasste, wenn er den Gegner nicht gedeckt sah, um so lieber jetzt Rache, da der Andere ihm traute, als in offenem Kampfe, er hielt das für das Sicherste und glaubte dadurch den Ruhm der Klugheit einzuernten; denn die meisten Menschen wollen lieber durch Bosheit den Namen kluger Leute verdienen als rechtschaffen und dabei einfältig (ἀμαθεῖς ἀγαθοί) heissen; sie schämen sich des Letztern und rechnen sich Jenes zur Ehre. Die Häupter in den Städten nahmen in ihren Reden den Schein an, als ob sie dem allgemeinen Besten huldigten, aber sie wendeten Alles an um einander zu besiegen und erlaubten sich dabei die empörendsten Handlungen; Keiner legte der Frömmigkeit Werth bei; war es einem durch rednerische Scheingründe (εὐπρέπεια λόγου) gelungen, etwas Gehässiges durchzusetzen, so kam er dadurch in um so bessern Ruf. So nahm durch die Parteizwiste Entsittlichung (κακοτροπία) aller Art unter den Hellenen überhand. Die redliche Einfalt (τὸ εὔηθες), mit welcher eine edle Gesinnung (τὸ γενναῖον) so nahe verwandt ist, wurde zum Gespötte und verschwand.« In demselben Buche (3, 37 ff.) gibt Thukydides ein Beispiel davon, wie Kleon, selbst Gegner der Sophisten, die Sophisterei recht gut handzuhaben weiss: er setzt (427) den Beschluss durch, die ganze männliche Einwohnerschaft der Stadt Mytilene zur Strafe für einen blos von der aristokratischen Minderzahl herbeigeführten Abfall von Athen niederzumetzeln; am Tag darauf bereuen viele Bürger dieses ungerecht grausame Vorgehen, Kleon aber tritt in der Volksversammlung auf und hält eine Rede, in welcher er diese Reue als demokratische Unbeständigkeit und Launenhaftigkeit darstellt, das Volk schilt, dass es sich von »sophistischen« Rhetoren blenden lasse, und das von ihm verlangte Beharren bei dem ersten Beschluss als Treue und Festigkeit guter gesetzestreuer Gesinnung preist. Ganz ähnlich sagten später (404) die dreissig Tyrannen beim Beginn ihrer Herrschaft, »es sei nöthig, die Stadt von den Ungerechten zu reinigen und die übrigen Bürger zur Tugend und Gerechtigkeit zurückzubringen« (Lysias contra Eratosthenem 5). Im Jahr 416 machen die Athener, um ihre Herrschaft über die Ky-

kladen zu vervollständigen, einen ungerechtfertigten Angriff auf die neutrale Insel Melos; es wird eine Verhandlung zwischen den Meliern und athenischen Abgesandten eröffnet, in welcher die Letztern rundweg erklären, sie wollen keineswegs die Gerechtigkeit ihres Vorgehens durch lange Reden erweisen, sie machen aber die Melier darauf aufmerksam, dass »sie mit Solchen zu thun haben, welche wol wissen, dass unter Menschen nur da, wo ein Gleichgewicht der Zwangsmittel vorhanden ist, nach dem Recht (δίκαιον) entschieden wird, Uebermächtige dagegen thun was sie können und die Schwächern nachzugeben haben«; von den Meliern daran erinnert, dass die Athener nur ihren Nutzen (τὸ ξυμφέρον) im Auge haben, das Recht aber hintansetzen und dass vielleicht doch die Gottheit der gerechten Sache Rettung angedeihen lassen werde, erwiedern sie: »auch wir glauben, dass die Gunst der Götter uns nicht verlassen werde; denn wir verlangen und thun nichts, was über die menschlichen Meinungen in Betreff der Gottheit und über die gewöhnlichen Ansprüche der Menschen an einander hinausgienge; wir glauben nämlich, dass, wie die Gottheit blos nach freiem Ermessen (δόξῃ) handelt, so die Menschen überall entschieden kraft Naturnothwendigkeit da, wo sie die Stärkeren sind, gebieten (τὸ ἀνθρώπειον σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν); wir haben dieses Gesetz nicht gemacht, sondern als schon bestehend vorgefunden und sind überzeugt, dass ihr und Andere im Besitz gleicher Macht wie wir es auch vollziehen würdet, und so fürchten wir denn von Seiten der Götter mit gutem Grunde nicht in Nachtheil gesetzt zu werden« (Thuk. 5, 89—105). Eine Hauptursache des Umstandes, dass selbstständige und selbstbewusste Persönlichkeiten, wie jener Kallikles im Gorgias, sich darauf hinausgetrieben sahen, das Princip »Macht vor Recht« als das einzig noch in der Politik geltende anzusehen, lag, was Athen betrifft, darin, dass die demokratische Verfassung hier zwar im Wesentlichen nicht durch Gewalt oder Revolution, sondern in legitimer Weise durch Aristides und seine volksfreundlichen Vorgänger und Nachfolger eingeführt war (Hermann, griech. Staatsalterthümer § 113), dass aber dessungeachtet ein unversöhnlicher Gegensatz der stets noch ansehnlichen aristokratischen Minderheit gegen die Uebermacht des Demos und gegen die oft genug unverständig

und widerrechtlich vorgehenden Führer desselben fortbestand. Ein merkwürdiges Zeugniss hievon bietet das von Xenophon in seinen Memorabilien (1, 2) erzählte Gespräch, das der junge Alkibiades mit seinem Vormund Perikles über den Begriff des »Gesetzes« gehalten haben soll, ein Gespräch, welches wirklich vorhandene Gesinnungen und Reflexionen in aristokratischen Kreisen gewiss ganz getreu wiedergibt. Alkibiades bringt den Perikles zu der Anerkennung des Satzes, »Gesetz« könne nur eine solche Vorschrift heissen, welche von Dem, der sie gibt, mit freier Zustimmung Derer, welchen man sie gibt, erlassen wird; was ohne diese Zustimmung vorgeschrieben wird, ist nicht Gesetz, sondern Gesetzlosigkeit (ἀνομία) oder Gewalt (βία); daraus schliesst er nun weiter: was ein Tyrann oder eine kleine Minderheit allen Bürgern vorschreibt, und desgleichen, was die Gesammtmasse des Volks vermöge ihrer Uebermacht über die Reichen festsetzt ohne deren Einwilligung, ist βία, nicht νόμος. Mit diesem Satze ist einfach ausgesprochen, dass es thatsächlich Gesetze gibt, welche der Mächtigere nicht kraft Rechtens, sondern kraft seiner Gewalt einführt; die rechtliche Giltigkeit oder der Anspruch darauf, »Gesetze« zu heissen, wird zwar diesen Gewaltgesetzen abgesprochen, weil sie nicht unter freier Zustimmung aller Bürger erlassen sind, aber es lag, wenn einmal wie damals Gewalt (der Parteien) gegen Gewalt stand und somit nicht freie Zustimmung Aller zu den Gesetzen, sondern Vergewaltigung der Minderheiten durch Mehrheiten die Regel war, ersteren der Gedanke sehr nahe, den Stiel umzudrehen, d. h. um sich vor Unterdrückung zu schützen selbst nach einer den Gegnern überlegenen Gewalt zu streben und dann kraft dieser gewonnenen Gewalt ihnen Gesetze, wie man sie selbst will, aufzunöthigen — so dachten und handelten Kritias und andere Aristokraten nach dem Ausgang des peloponnesischen Krieges —. Sofern man nun aber damals zugleich auch bereits angefangen hatte, Gründe für Dasjenige aufzusuchen und aufzustellen, was man vorzunehmen entschlossen war, oder sofern man in einem räsonnirenden, philosophischen Zeitalter lebte, konnte man sich getrieben fühlen, ein solches gewaltsam gesetzgeberisches Vorgehen damit zu vertheidigen, dass man den Satz geltend machte: es ist des Mannes nicht würdig, seine Freiheit sich von Andern nehmen oder beschränken zu lassen, es ist diess seiner namentlich dann nicht

würdig, wenn er Macht hat, er hat vielmehr das Recht, seine Macht so zu gebrauchen, wie er es will, und daher, wenn er kann, auch den Staat so einzurichten und zu regieren, wie er will, er hat dieses Recht um so mehr, als ja in der ganzen Natur das Stärkere durch unveränderliches Naturgesetz die Macht hat über das Schwächere. Damit war die Rechtstheorie des Kallikles und Thrasymachus da, und dass sie wirklich aufgestellt wurde, das beweist unwiderleglich die Discussion zwischen den Athenern und Meliern bei Thukydides, selbst wenn sie, wie Grote will, nicht wirklich vorgefallen, sondern von dem Geschichtschreiber aus eigener Hand, d. h. aus sonstiger Kenntniss solcher cursirender Ansichten heraus, in die Erzählung der Ereignisse eingeflochten worden wäre. Und auch noch ein anderes Zeugniss dafür, dass dergleichen Gewaltgedanken da waren und hin und wieder selbst öffentlich ausgesprochen wurden, ist vorhanden. Der sonst so zahme, im Ganzen rechtlich gesinnte Isokrates sagt in seinem Panathenaikus § 117 f. aus Anlass der Vorwürfe, welche den Athenern wegen der Unterwerfung ihrer Bundesgenossen (nach den Perserkriegen) gemacht wurden: »die Athener glaubten, da sie die Wahl zwischen zwei übeln Dingen (Herrschaft der Lakedämonier und Unterwerfung der Bundesgenossen, um durch diese jener Herrschaft sich zu erwehren) vor sich sahen, sei es besser, Andern (den Bundesgenossen) Schlimmes anzuthun als selber Solches zu erleiden und lieber mit Unrecht (μὴ δικαίως) Andere zu beherrschen als aus Furcht vor einem Tadel hierüber mit Unrecht der Lakedämonier Sclaven zu sein, und diess würden wol alle Vernünftigen vorziehen und thun, blos einige Wenige von Denen, welche weise zu sein vorgeben, würden das Gegentheil behaupten«, dass nämlich sich Unrecht gefallen lassen besser sei als Unrecht thun, was (s. u.) Plato im Gorgias und in der Republik gegen die Vertreter des Rechts der Gewaltthätigkeit geltend macht.

Die Sätze: nur Macht gibt Recht und Macht gibt zu Allem Recht, was man will, werden (S. 234) von Kallikles auch auf das Privatleben angewendet, und damit ist auch für dieses das Princip der absoluten Willkür als massgebend ausgesprochen, so dass alle Moral schlechthin geleugnet wird. Plato sagt selbst, dass dieser Grundsatz der absoluten Freiheit des Individuums nicht gern öffentlich gesagt, in Wirklichkeit aber von Vielen ausgeübt und bei-

fällig aufgenommen werde (S. 235), er hat auch hier nichts fingirt, sondern er hat nur, was man in gewissen Kreisen wirklich dachte und that, blosgelegt, wenn immerhin in einer auch das Extremste nicht verschweigenden consequenten Darstellung, welche den Zweck hatte, die grelle Leugnung aller Gebundenheit des subjectiven Willens an irgendwelches Gesetz in unumwundener Klarheit heraustreten zu lassen. Kallikles wird p. 481 und 519 mit Alkibiades zusammengenannt, er gleicht ihm in der That bis aufs Haar, Beide haben gemein eine gewisse Gutmüthigkeit und Empfänglichkeit für die Wahrheit, aber neben und über dieser eine leichtfertige, zu Allem entschlossene, vor Nichts zurückbebende, auf Sitte und Gesetz übermüthigst herabsehende Frivolität. Was Alkibiades lebte, das lehrt Kallikles: »seine Begierden nicht in Zucht nehmen, sondern sie recht gross werden lassen und sie befriedigen können« (S. 234). Mag Kallikles eine fingirte Person sein, wie Welcker (Prodikus S. 454) will, oder nicht, er spricht wirkliche Lebensansichten damaliger Kreise aus, wie sie bei Alkibiades thatsächlich vorliegen, welche aber schwerlich blos von diesem gehegt und befolgt worden sind. Ganz Aehnliches wird z. B. in Xenophon's Anabasis (2, 6) ausführlich von dem Thessalier Menon berichtet, dessen Namen Plato einem seiner Dialoge vorgesetzt hat, weil derselbe ein Verehrer des Gorgias gewesen war und daher sich dazu eignete, in einem philosophischen Gespräch, das sich mit der sophistischen Tugendlehre beschäftigt, eine Rolle zu spielen. Der Sophist Antiphon (sonst wenig bekannt) spricht in Xenophon's Memorabilien (1, 6) zu Sokrates Folgendes: »Ich war immer der Meinung, ein Liebhaber der Weisheit müsse glückseliger werden, Du aber scheinst mir die entgegengesetzten Früchte von der Liebe zur Weisheit einzuernten; wie Du lebst würde es kein Sclave bei seinem Herrn aushalten, Du geniessest die schlechtesten Speisen und Getränke, Dein Mantel ist auch nicht besser und derselbe im Sommer und Winter, an Schuhen und Unterkleid fehlt es Dir ganz, Geld nimmst Du keines an, während doch schon sein Erwerb Vergnügen macht und sein Besitz ein anständigeres und angenehmeres Leben gewährt; wenn Du nun Deine Freunde auch nach Deinem Muster bildest, so bist Du offenbar ein Lehrer der Unglückseligkeit« (κακοδαιμονίας διδάσκαλος). In dieser Auslassung wird allerdings das Recht des Lebensgenusses in gemässigter

Weise ohne unsittliche Consequenzen ausgesprochen, aber es wird doch behauptet, Entbehrung des Genusses sei Unglückseligkeit; davon ist der Weg zur Lehre des Kallikles nicht sehr gross und jedenfalls ein Zeugniss dafür abgegeben, dass es wirklich Sophisten gab, welche die Annehmlichkeit (ἡδονή) für das höchste Gut erklärten und in der Philosophie nichts als eine Anweisung dazu erblickten, wie zu einem angenehmen Leben zu gelangen sei. — Dem Kritias wird von Plutarch (de superstitione 13) und dem Skeptiker Sextus Empirikus (im 3. Jahrh. n. Chr.) eine Tragödie »Sisyphus« zugeschrieben, in welcher die Lehre ausgesprochen war, die alten Gesetzgeber haben die Gottheit als eine über gute und böse Thaten der Menschen wachende Macht erfunden (ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεόν), damit Niemand auch heimlich den Nächsten zu beschädigen wage, aus Furcht vor der göttlichen Strafe. Diese Lehre berührt sich allerdings mit Sätzen, welche sich auch sonst in der Sophistik finden (S. 226), und sie wäre sehr denkbar bei einem Politiker, der sich wie die Kallikles und Thrasymachus über den Volksglauben erhaben dünkte; es scheint mir aber doch sehr fraglich, ob ein hyperconservativer Aristokrat wie Kritias jemals die Partei atheistischer Freigeisterei ergriffen habe; wenn er einmal aus Athen verbannt in Thessalien »eine Volksherrschaft einrichtete und die dortigen Penesten (arme Landbesitzer) gegen ihre Herrn bewaffnete« (Xenophon Hellenika 2, 3. vgl. Mem. 1, 2, 24), so wird er diess nicht aus Liebe zur Freiheit, sondern in Folge irgendwelcher weitergreifenden politischen Plane, die man nicht mehr erkennen kann, gethan haben; jene Tragödie wird von Andern nicht dem Kritias, sondern dem Euripides beigelegt (s. Zeller 1, 1011). Eine mehr komische als ernste Gestalt nimmt der sophistische Nihilismus an in der auf die eleatische Philosophie gestützten Lehre des Euthydemus, dass es kein Nichtsein, somit auch kein Ding gebe, welches etwas nicht sei (eine Eigenschaft nicht habe), dass somit Allem Alles zukomme und ebendeswegen ein Unterschied zwischen Gutem und Nichtgutem oder Bösem gar nicht existire (Plat. Kratylus 386 sagt Sokrates: aus der Lehre des E., πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί, würde folgen, dass οὐκ ἂν εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετή τε καὶ κακία εἴη. Euthyd. 303: μήτε καλὸν εἶναι μηδὲν μήτε ἀγαθὸν πρᾶγμα μήτε λευ-

κὸν μηδ' ἄλλο τῶν τοιούτων μηδέν, μηδὲ τὸ παράπαν ἑτέρων ἕτερον). Dagegen ist beachtenswerth, dass einzelne Sophisten die Sclaverei und andere positive sociale Unterschiede unter den Menschen bekämpften. Der Sophist Lykophron sagte von der hohen Geburt: »ihre (angebliche) Schönheit ist nirgends zu erblicken, ehrwürdig ist sie nur in der Meinung« (εὐγενείας μὲν οὖν ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν Plut. de nobilitate 18). Aristoteles gibt Polit. 1, 3 an: »gewisse Leute erklären das Herrschaftsverhältniss für naturwidrig, nur nach dem Gesetz sei der Eine Knecht, der Andere frei, von Natur sei ein Unterschied zwischen Beiden nicht, darum ist er auch nicht gerecht, denn er stammt nur aus Gewalt« (τοῖς δὲ παρὰ φύσιν δοκεῖ τὸ δεσπόζειν, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ); ein Sophist Alkidamas, Schüler des Gorgias, schrieb: »Alle hat die Gottheit frei ins Dasein entlassen, einen Knecht hat die Natur nicht geschaffen« (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν); es ist hienach wahrscheinlich, dass auch die in der Stelle der aristotelischen Politik erwähnten Gegner der Sclaverei Sophisten gewesen sind (vgl. Zeller 1, 1007).

Das Urtheil über die sittliche Richtung der Sophistik kann natürlich nach vielen Seiten hin kaum streng genug, aber es muss dessungeachtet ein gerechtes sein, das die Mängel derselben nicht übertreibt und das Anerkennenswerthe an ihr nicht übersieht. Es gilt diess schon von Dem, wodurch die Sophistik am meisten verrufen geworden ist, von ihrer Kunst des Scheins und Trugs, ihrer Einbildung auf die erfinderische Geschicklichkeit Alles so oder anders zu drehen und zu wenden, Alles nach Belieben als wahr oder unwahr, gut oder übel u. s. w. darzustellen. Man muss hier zweierlei bedenken. Einmal war nun Das eben eine »Kunst«, die, um so mehr als sie eben erst neu entdeckt war, der künstlerischen Begabung und Neigung der Hellenen zusagte (S. 141), und fürs Zweite war doch Ehrlichkeit dabei, man gestand selbst zu, dass man auf Schein, nicht auf Wahrheit hinarbeite, dass man nach Bedarf oder Belieben die Dinge sei's in besserem oder schlechterem Lichte darstelle, dass man die Menschen eben »überreden« (nicht »überzeugen«) wolle; auch Isokrates (vgl. S. 178) soll die Rhetorik als

die Kunst definirt haben, das Kleine gross, das Grosse klein zu machen (Pseudoplut. vit. Isokr. sub fin.). Solche Aufrichtigkeit ist freilich ein Zeichen mangelnden Ehrgefühls; aber wie steht es auf anderer Seite? wie steht es mit der ungeheuren Masse uneingestandener Sophistik, welche man überall, im Auftreten der Menschen gegen einander, in Politik und Publicistik, in tendenziöser und parteiischer Geschichtschreibung findet? Da setzt man auch hinauf und herab, macht man auch Dinge und Menschen gut und schlecht nach Laune und Belieben; aber Wort will man es nicht haben. Auch die Widerspruchskunst (ἀντιλογική) der Sophisten darf nicht blos, wie es Plato und die meisten Neuern thun, als leere Streitkunst (ἐριστική) verurtheilt werden; im Gegentheil: das Aufsuchen von Gründen gegen jedwede Meinung (z. B. S. 225) hatte auch seinen Werth, namentlich in damaliger Zeit; es weckte und befreite die Geister zum selbstständigen Denken, zum Erörtern und allseitigen Beleuchten der Dinge, zur Kritik, zur kritischen Controverse, welche Fehler und Widerstreit in menschlichen Vorstellungen und Behauptungen aufdeckt; man musste nicht blos pythagoreisches Stillschweigen, man musste auch Dialektik und dialektische Streitfertigkeit lernen. Am wichtigsten für die Ethik ist jedoch die Tugend- und Rechtstheorie der Sophistik. Die althellenische Ethik beruhte auf Herkommen und Gesetz; dadurch stand sie von vorn herein auf unsicherer Grundlage (S. 142 ff.) und gerieth mehr und mehr ins Wanken; dieser allzusehr blos positiven Form des Sittlichen stellten die Sophisten eine auf die Natur zurückgehende Ethik gegenüber; Ethik, entschieden auf Natur gegründet, sie ist das Verdienst der Sophisten, damit gehen sie nicht blos den Kynikern und Stoikern, sondern auch der Tugendlehre Plato's und der spätern Akademiker voran. Sie verfuhren allerdings einseitig naturalistisch, sie erklärten das Natürliche der individuellen Lust und Kraft für das einzig Massgebende und geriethen damit in einen nihilistischen Subjectivismus hinein, der die Begierde und die Willkür des Individuums aller Schranken entledigt; aber der Schritt aus dem Positiven heraus musste einmal entschieden gemacht werden; die Sophisten machten ihn, weil sie die grosse Rolle, welche die blos subjective Vorstellung in der Menschheit spielt, auch im ethisch politischen Gebiet erkannten und einsahen, dass, wenn es ein wirk-

lich haltbares Gesetz geben soll, ein solches nur im Gebiet des objectiven Seins, in der Natur, erholt werden kann. Andrerseits haben dann die Sophisten auch für eine geistigere, freiere Auffassung der Sittlichkeit gewirkt, indem sie die Tugend für etwas Lehr- und Lernbares und damit zugleich für etwas Jedem Zugängliches und Erreichbares (S. 223) erklärten; Tugend ist ihnen die für die Zwecke des Lebens bewusst ausgebildete Persönlichkeit. Beides vereinigt sich darin, dass die Sophistik in der Ethik das Recht der Individualität entschieden zur Geltung gebracht hat.

Freilich ist nun die Art und Weise, in der die Sophistik das Naturgesetz an die Stelle des positiven Gesetzes rücken will, durchaus unhaltbar. Von der absoluten Berechtigung der Lust, welche sie behauptet, wird später die Rede sein; hier aber ist der Ort, das von ihr verkündigte Recht des Stärkern, das besonders für die Politik jederzeit eine so grosse Bedeutung gehabt hat, einer Besprechung zu unterziehen. 1) Schon die Beweisführung, welche die Sophisten für dasselbe versucht haben, ist eine unrichtige. Aus der Natur überhaupt (S. 232) kann dieses Princip nicht als ein auch für die Menschenwelt giltiges erwiesen werden. Das allgemeine Naturleben, in specie das Thierleben, ist nicht massgebend für das menschliche. In der »Natur« herrscht das Stärkere durch blinde Nothwendigkeit und herrscht allerdings »mit Recht«, weil die Macht des Bedürfnisses mit Nothwendigkeit das Stärkere zwingt, das Schwächere zu verzehren, ihm Raub und Frass abzujagen u. s. f. Zwar sagt nun Falstaff: »wenn der junge Weissfisch ein Köder für den alten Hecht ist, so sehe ich nach dem Naturrecht keinen Grund, warum ich nicht nach Shallow schnappen sollte«; aber das Gesetz der Natur lautet beim Menschen anders, als beim Thiere, in der Menschenwelt ist bewusste Einsicht die Form alles Handelns, die blinde Nothwendigkeit hat hier nichts zu sagen. In der Menschheit begründet das Bedürfniss keineswegs die Herrschaft des Stärkern: der Mensch und namentlich der »starke«, gesunde, kluge, gewandte Mensch, kann, weil er bewusste Einsicht besitzt, leben ohne seinen Nächsten zu unterdrücken, zu berauben oder gar aufzuzehren; in Bezug auf das Lebenkönnen sind die Menschen abgesehen von schlechthin dringenden Nothfällen von Natur gegen einander frei, weil sie

einander zum Leben nicht brauchen, und einander gleichberechtigt, weil keiner den Anspruch erheben kann, dass der andere ihm nöthig sei. Sodann ist 2), eben weil der Mensch bewusste Einsicht hat, das Princip der Herrschaft des Stärkern Etwas, das sofort entschiedenem Widerspruche begegnet und daher Dem, welcher es aufstellt, sehr gefährlich werden kann: »wer thut, muss leiden«, »Jeder findet am Ende seinen Mann«, der »Stärkere« richtet schliesslich sich selbst zu Grunde; »Glückseligkeit« wird auf diesem Weg nicht sicher erreicht. Der Mensch ist 3) durch seine Einsicht vervollkommnungsfähig; das Fortschreiten in Vollkommenheit würde ihm aber unmöglich gemacht, wenn Jeder die Willkür des Andern zu befahren, wenn jeder Schwächere Knecht des Stärkern sein oder es zu werden fürchten müsste. Der Mensch ist 4) durch seine bewusste Einsicht frei, er kann »unterscheiden, wählen und richten«; auch Das hätte er nicht, wenn Unterdrückung der allgemeine Zustand wäre. Der Mensch kann 5) durch seine bewusste Einsicht Gemeinschaft bilden, zu Arbeit und Genuss mit Andern sich vereinigen; auch Diess wäre unmöglich bei jenem Princip, es wäre statt dessen nur da Kampf und Krieg, es entstünde der unendliche Progress des steten Angegriffen- und Ueberwundenwerdens des Stärkern durch den noch Stärkern u. s. f., der unendliche Progress ewig fortgehender Aufreibung. Der Stärkere hat im Gemeinschaftsleben naturgemäss vielmehr die Aufgabe, dem Schwächern zu helfen; Das ist gegen ihn kein Unrecht: er verliert an seiner Stärke nichts, wenn er Andern beisteht, er kann vielmehr dadurch innerlich (durch das Bewusstsein fruchtbar angewandter Kraft) und äusserlich (durch Dank der Andern und Ansehen bei ihnen) nur gewinnen. Etwas Wahres ist aber allerdings an der Sache, namentlich auf politischem Gebiet. Der der Macht nach Stärkere hat das Recht zu regieren, die menschlichen Dinge in seine Hand zu nehmen, den Staat und das Haus zu verwalten, weil, wo Recht hiezu sein soll, auch Macht dazu da sein muss; freilich nur so, dass dieses Recht zugleich Pflicht oder Beruf und daher nicht Recht zum Unrechtthun, sondern lediglich zu gerechtem Regiment ist. Ja es gibt sogar ein Recht zu zwingen, Einrichtungen, Gesetze, Verfassungen mit Gewalt einzuführen, wenn sie nothwendig und gut sind, anders aber als durch Gewalt nicht verwirklicht werden können; in diesem

Falle gilt der Satz: Macht schafft Recht. Dasselbe Recht zum Zwange findet statt, wenn ohne solchen Meinungsverschiedenheiten (S. 103) und Streitigkeiten nicht beigelegt werden können; nur in der Stärke sei's der Zahl sei's der Kraft liegt schliesslich die Entscheidung, wo kein übermächtiger Dritter als höhere Instanz vorhanden ist; im Kriege kommt ausserdem der Umstand hinzu, dass man hier mit eigener Gefahr »gewaltsam« vorgeht, mit eigener Gefahr was man will erkauft und somit gerechten Anspruch darauf hat, wirklich Etwas zu erringen. Sodann hat der geistig Stärkere das Recht obenzustehen, Andern voranzugehen, sie zu leiten, zu erziehen, ja selbst das Recht sie zu unterjochen, ihre Länder zu occupiren, wie z. B. gebildete Völker gegenüber von Wilden, Barbaren, Menschenfressern u. s. f. Und endlich ist wahr: der Stärkere muss einen Spielraum im Staate haben zur Entfaltung seiner Kräfte, er darf nicht, wie's bei den Griechen geschah, durch abstracten Gleichheitseifer, durch Neid, Furcht, Ostrakismus in seiner Thätigkeit gehemmt werden.

Blicken wir auf die ganze erste Periode der philosophischen Ethik der Griechen zurück, so finden wir als ihren Gesammtcharakter das Streben nach Erkenntniss der Gesetze und Zwecke des Menschenlebens aus dem Wesen des Weltganzen. Der Mensch ist Theil des Weltganzen; mit diesem in Einheit sein ist seine Aufgabe, seine Tugend und seine Glückseligkeit; das Sittengesetz ist noch nicht menschliches, sondern kosmisches Gesetz, Weltgesetz.

Die Sophistik löst dieses Gebundensein des Menschen an die Gesammtwelt auf, indem sie alle Erkenntniss und Anerkennung eines objectiven Seins leugnet, Alles für subjectives Vorstellen erklärt, die subjective Vorstellung Empfindung Begierde Willkür zum Einen macht; aber auch sie sucht hiefür schliesslich wieder die Bewährung in der objectiven Welt, im νόμος τῆς φύσεως (und wird daher, obwol ihre zweite Generation Sokrates gleichzeitig ist, mit Recht zur »vorsokratischen« Philosophie gerechnet). Demokritus steht zwischen ihr und den Aelteren in der Mitte. Mit seiner ängstlichen Besorgtheit um das subjective Wolsein repräsentirt er immer noch das Abhängigkeitsgefühl der ersten Periode, die Furcht vor der objectiven Gewalt der Dinge; mit seinem

Dringen auf freie Thätigkeit und Tugend reicht er, wie die Sophisten, in die nächste Periode hinüber.

Die Ethik dieser ersten Epoche ist noch naturalistisch, aber tief, sofern sie darauf ausgeht, das Sittengesetz als im Weltgesetz wurzelnd zu erkennen.

Zweite Periode. Sokrates und die Sokratiker, Plato und Aristoteles.

Die zweite Periode der hellenischen Ethik ist der Zeitraum, in welchem sie ihren Glanzpunct erreicht durch die allseitige, fast universelle Mannigfaltigkeit sittlicher Theorien, die jetzt entstehen, und durch die gründliche wissenschaftliche Behandlung, die nunmehr zu Tage kommt. Alle Hauptrichtungen, welche die Ethik nehmen kann, finden in dieser zweiten Periode ihre Vertreter, so ziemlich alle sittlichen Standpuncte oder »Moralprincipien«, die an sich möglich sind, stellen sich einander gegenüber in systematischer Begründung und Ausführung, nicht mehr in so dürftigen Anfängen einer solchen, wie die erste Periode meist sie zeigte. Der hellenische Geist war allmälig gelangt zu einer Reife des Denkens, welche der frühern Zeit noch fehlte; das Denken wurde jetzt mehr und mehr methodisch, man suchte jetzt Alles begrifflich klar zu machen, begrifflich abzuleiten und mit begrifflicher Consequenz und Vollständigkeit zu verarbeiten; so war die Philosophie im Stande nun auch die sittlichen Probleme bestimmter und eingehender als früher anzufassen und von blossen einzelnen Hauptsätzen zu umfassendern und zusammenhängendern Lehren fortzuschreiten. Die grosse Mannigfaltigkeit aber von Theorien, welche jetzt auftraten, hatte ihren Grund darin, dass nun eben die Zeit gekommen war, in welcher die althergebrachten sittlichen Anschauungen und Gewöhnungen immer mehr und in immer weitern Kreisen ihre Geltung verloren und somit an die denkenden Geister die Aufforderung ergieng, die ethischen Lebensfragen selbstständig zu untersuchen, selbst sittliche Principien zu finden. In Folge dieser Lage der Dinge konnte es nicht fehlen, dass die ethischen Probleme in mannigfaltiger Weise, von dem Einen so, von dem Andern anders aufgefasst wurden, und es konnte diess

um so weniger ausbleiben, da das Princip der Berechtigung der individuellen Interessen bereits mehr und mehr sein Haupt erhoben hatte: dieses Princip konnte selbst verschiedene Gestalten annehmen, ebenso das ihm entgegengesetzte Princip der Unterordnung des Individuellen unter das Allgemeine, und nicht minder konnte auch eine Vereinigung und Vermittlung beider Principien erstrebt werden. Durch die grosse Mannigfaltigkeit der in ihr auftretenden Theorien ist diese Periode zugleich auch für alle spätern die grundlegende geworden, sie ist die classische Epoche innerhalb der ganzen Geschichte der philosophischen Ethik. Eine Einseitigkeit, welche ihre Universalität auch wiederum beschränkt, wird gleich nachher hervorgehoben werden.

Das Gemeinsame der sämmtlichen Theorien dieser Periode, das sie von andern, namentlich von denen der vorhergehenden Periode unterscheidet, besteht für's Erste darin, dass nunmehr (wie diess schon bei Demokrit und den Sophisten begann) die Ethik anthropologisch wird, nicht mehr vorzugsweise oder einseitig kosmologisch. Die Wissenschaft wandte sich jetzt dem Menschen, dem Mikrokosmos, ebenso eifrig zu, wie dereinst dem Makrokosmos, man wollte endlich auch das Wesen des Menschen, man wollte »sich selbst« erkennen und über alles den Menschen Angehende sich verständigen. Dazu aber kommen noch weitere Momente. Man hat (Schwegler S. 10) die von Sokrates bis Aristoteles reichende Periode der Philosophie als Periode der Intellectualsysteme bezeichnet. Und zwar gewiss mit Recht. Die Philosophie dieser Zeit strebt nicht mehr nach einem Erkennen überhaupt, sondern nach einem begrifflich (logisch, dialektisch) vermittelten Erkennen der Dinge, sie sucht Wesen, Eigenschaften, Unterschiede (Gattungs- und Artverhältnisse) der Dinge begrifflich zu fixiren, zu definiren, und sie sucht Alles, was sie über diese oder jene Dinge lehren will, abzuleiten eben aus dieser begrifflich vermittelten Erkenntniss ihres Wesens u. s. f. In diesem Sinne ist die ganze Philosophie dieser Zeit intellectualistisch, und auch die Ethik ist es: die ethischen Theorien dieser Zeit nehmen die Richtung, die sittliche Bestimmung des Menschen abzuleiten aus dem begrifflich erkannten, wenn auch in den einzelnen Lehren und Systemen verschieden aufgefassten, Wesen des Menschen. Oder: die Ethik dieser Zeit ist nicht blos anthropo-

logisch überhaupt, sondern sie ist intellectualistisch-anthropologisch. Indess auch damit ist die Ethik dieses Zeitraums noch nicht vollständig charakterisirt. Sie ist vielmehr in ihren Hauptvertretern intellectualistisch noch in anderem und bestimmterem Sinne: sie leitet die sittliche Bestimmung des Menschen ab aus dem Begriff des Menschen als intelligenten Wesens. Seinen Grund hatte diess in Folgendem. Man suchte jetzt nicht mehr vorzugsweise das Physische an den Dingen zu erkennen, sondern das Wesen der Dinge überhaupt; somit war man nicht mehr durch überwiegend physikalische Richtung des Philosophirens gehindert an Inbetrachtziehung des Wesens des Menschen in seinem ganzen Umfange, also auch nicht mehr an Inbetrachtziehung des Innern, Seelenhaften, Geistigen am Menschen; im Gegentheil: es wurde dieses nun ein Hauptgegenstand des Erkenntnissstrebens, weil, sobald man nach einem vollständigen Begriff vom Menschen strebte, sich von selbst ergab, dass das Geistige ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Menschen ist, und desgleichen darum, weil hiemit ebenso auch die Erkenntniss von selbst gegeben war, dass das Geistige am Menschen das Vorzüglichste an ihm ist und ihm namentlich einen unendlichen Vorzug vor andern Wesen neben ihm verleiht. Aber die Geistigkeit des Menschen wurde nun doch eben darein gesetzt, dass er intelligent ist, dass er die Fähigkeit hat, die Dinge denkend zu erkennen, die Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge zu unterscheiden und sie im Bewusstsein zu haben. Diess war ganz natürlich. Gerade weil man damals selbst nach denkendem Erkennen der Dinge strebte, so war selbstverständlich ein Hauptobject der philosophischen Erkenntniss das Denkende im Menschen, die denkende oder intelligente Seite der menschlichen Natur; man konnte ja zu einem denkenden Erkennen der Dinge nicht vorgehen, wenn man sich nicht dessen vergewisserte, dass der Mensch eine Kraft zu diesem denkenden Erkennen habe, und man musste diese Kraft als des Menschen höchste Kraft betrachten, weil sie eben Dasjenige ermöglicht, was der höchste Gegenstand, die oberste Aufgabe, das Ideal des ganzen philosophischen Strebens war, wie es sich damals gestaltete. Und so bekam nun Alles, auch die Ethik in ihren Hauptvertretern, eine specifisch intellectualistische Richtung. Die ganze Lehre von Dem, was der Mensch erstreben und thun, als Gut und als Pflicht an-

sehen soll, wurde von den bedeutendsten Philosophen dieser Zeit abgeleitet daraus, dass der Mensch sich als intelligentes Wesen betrachten und demgemäss sein Verhalten zum Leben gestalten soll; im denkenden Erkennen wird der Weg zur Tugend und Glückseligkeit gesucht, ja die erkennende Thätigkeit (θεωρία) geradezu über das Handeln (πρᾶξις) als ein Höheres hinaufgestellt.

Allerdings gesellen sich nun diesen Systemen intellectualistischer Richtung auch zwei »praktische« Systeme zu, d. h. solche, welche als Hauptfrage der Moral betrachten das Verhalten des Menschen zu dem schon von Demokrit und den Sophisten in den Vordergrund gestellten Element der ἡδονή, der Lust oder Lebensannehmlichkeit. Das eine dieser Systeme lehrt: Lust ist der Zweck des Lebens, weil den Menschen seine Natur zum unbedingten Begehren des Angenehmen treibt; das andere lehrt, sich frei machen von allem Begehr nach Lust und von Allem, was diesem Begehren irgendwie dienen kann, dagegen fortwährend kämpfen, ist die Aufgabe, weil der Mensch weder tüchtig noch glückselig sein kann, wenn er der Lust und sonstigen sogenannten äussern Gütern fröhnt und sie bedarf.

Genauer ist der Inhalt und Fortgang der ethischen Systeme der zweiten Periode folgender.

Den Anstoss zu der intellectualistischen Entwicklung der Ethik gibt in noch einfacher, noch nicht streng wissenschaftlicher Weise Sokrates, mitten aus der Praxis des Lebens heraus. Er steht mittendrinn in einer Umgebung und in einer Zeit, da das Leben dem Individuum den reichsten Spielraum zu allseitiger Bethätigung seiner Anlagen und Kräfte bot; in solcher Umgebung und Zeit findet er die Wahrheit, dass allem Handeln in der Welt nur Erkenntniss innern Werth und äussern Erfolg verleiht, und er stellt daher die Forderung: der Mensch soll sich als dazu geboren und berufen betrachten, sich in allen Gebieten des Thuns zu einem erkenntnissgemässen, geistigbewussten Handeln zu erheben und nur in dieser vernünftigen Selbstbestimmung Tugend und Glückseligkeit zu suchen, oder er stellt auf einen realistisch praktischen Intellectualismus. Aber schon hier, schon bei Sokrates, zeigt es sich im Verlauf seiner Wirksamkeit, dass es nicht blos darauf ankommt, Tüchtigkeit und Bildung des Geistes für das praktische Leben zu verlangen, sondern auch darauf, das geistige Princip

selbst zu vertheidigen gegen das eben damals stattfindende Ueberhandnehmen der sinnlich selbstsüchtigen Denkweise, wie sie namentlich von den Sophisten und ihren Gesinnungsgenossen vertreten wurde. In diesem Sinne bildet Plato die sokratische Lehre weiter. Gegenüber den sinnlich selbstischen Tendenzen der Zeit geht ihm das volle Bewusstsein der Erhabenheit des Geistigen über das Materielle auf; er führt dieses Bewusstsein aus in der Gestalt eines das Ganze der Welt umfassenden speculativen Systems, dessen Inhalt ist: nicht Das, was an den Dingen sinnlich ist, d. h. durch die Sinne wahrgenommen wird und auf die Sinne wirkt, ist ihr wahrhaftes Sein, da ja das Sinnliche an den Dingen ein stets Wechselndes und Vergehendes ist; wahres Sein kommt zu nur dem Intelligibeln an den Dingen, nur Demjenigen, was der denkende Geist hinter und jenseits ihrer sinnlichen Aussenseite erkennt, d. h. Dem was die Dinge ihrem reinen Wesen nach sind oder den Ideen, welche den Dingen zu Grunde liegen als die unveränderlich bleibenden Urbilder der Gattungen und Arten, die wir innerhalb der Dinge finden; wahrhaftes Sein kommt desgleichen zu nicht den Mächten und Kräften des sinnlichen Lebens, sondern nur der über ihnen stehenden Intelligenz oder der Welt des wie die Ideen dem Gebiet des Uebersinnlichen angehörigen denkenden Geistes; in der Anerkennung hievon liegt allein alles Heil, wie für das Wissen so auch für das Leben. Der Geist des Menschen, obwol dem Uebersinnlichen ursprünglich angehörig, ist in der Sinnenwelt; durch die Verflechtung mit ihr ist er in der Gefahr, durch die Einwirkung des Materiellen auf ihn seinem wahren Wesen entfremdet zu werden und der Gewalt des sinnlichen Vorstellens und Begehrens anheimzufallen; das einzige Ziel ist sonach dieses: von allem sinnlichen Vorstellen und Begehren sich hinwegzuwenden zum Leben in der denkenden Erkenntniss des Uebersinnlichen, um hiedurch den Geist von der Uebergewalt des Sinnlichen frei zu machen, und zugleich das sinnliche Vorstellen und Begehren, soweit von ihm nicht abstrahirt werden kann, so zu ordnen, dass der Geist von ihm nicht geschädigt und verunreinigt, sondern in seiner eigenen Thätigkeit unterstützt und gefördert werde. Oder: Plato bildet den realistisch praktischen Intellectualismus um zu einem idealistisch spiritualistischen Intellectualismus, welcher darauf dringt, dass dem Sinnlichen gegenüber die geistige

Anlage und Bestimmung des Menschen gerettet werde. Dieser berechtigten, aber doch Geist und Natur in einen dualistisch unversöhnten Gegensatz gegen einander stellenden Auffassung tritt wiederum Aristoteles gegenüber mit einer nicht mehr durch praktische Kämpfe gegen entgegenstehende Zeitrichtungen bestimmten, sondern lediglich wissenschaftlichen, unbefangen theoretischen Tendenz auf eine dem ganzen Wesen des Menschen, wie es ist, erschöpfend entsprechende Ausbildung der Ethik. Er hält am Intellectualismus fest; aber er stellt als die Bestimmung des Menschen hin nicht die Zurückziehung des Geistes vom Leben, sondern die Bethätigung der intellectuellen Fähigkeit des Menschen im Leben und für das Leben; er will: die Intelligenz soll das Leben nach allen Seiten hin zweckvoll und dadurch in einer des Menschen würdigen, edeln, schönen und zugleich für sein Wol sorgenden Weise gestalten; auch er jedoch setzt das rein intellectuelle, das theoretische Leben noch über das praktische, weil die Intelligenz das Oberste ist im Menschen; seine ethische Lehre ist intellectualistischer Universalismus (vgl. S. 109).

Neben Plato und Aristoteles gehen her die »Sokratiker« im engern Sinn, deren Lehren einseitige Ausbildungen und Anwendungen des sokratischen Princips darstellen. Plato zunächst, direct zwischen ihm und Sokrates, stehen die Megariker. Sie fassten die Lehre des Letztern, dass die denkende Einsicht dem Menschen nothwendig und nothwendiger als alles Andere ist, abstract so auf, dass nur diese denkende Einsicht Werth habe oder ein Gut sei, somit volle Gleichgiltigkeit gegen alles Empfinden und Begehren, wie gegen alle äussern Güter und Uebel oder vollendete Apathie gegenüber allem Realen die Tugend und die Glückseligkeit ausmache, oder sie haben aufgestellt einen negativ idealistischen Intellectualismus. Zwei andere Schulen dagegen haben, wie schon bemerkt, eine praktische Richtung, sie fassen das Verhalten des Menschen zur Lust als die Hauptfrage der Moral. Die Kyniker sind unter diesen beiden diejenigen, welche Lust und Begierde danach als etwas dem Menschen Verderbliches gänzlich verwerfen und daher für das allein wahre und glücklich machende Verhalten den unbedingten Entschluss erklären, alle Lust und Lustbegierde zu überwinden und sich mit Dem zu begnügen, was das nothwendige natürliche Bedürfniss fordert. Bei ihnen tritt

das intellectualistische Moment schon zurück, sie bereiten spätere Lehren der griechischen Philosophie vor, in welchen der Erkenntniss nicht mehr der erste Werth beigelegt, sondern die Entschiedenheit und Stärke des alle Schlaffheit und Verweichlichung von sich weisenden Willens zum Einen gemacht wird. Ihre Antipoden sind die Kyrenaiker. Nach ihnen ist nur die Lust der Zweck des Lebens, Tugend ist ihnen nur Geschicklichkeit und Kunst des Lebensgenusses, Fertigkeit durch vernünftige Lebensführung Unlust und insbesondere schädliches Uebermass der Begierde fernzuhalten. Diese Lehre ist zunächst mehr sophistisch als sokratisch; aber sie hat von Sokrates das intellectualistische Postulat der Vernunft im Geniessen beibehalten und steht auch dadurch auf intellectualistischer Seite, dass sie unter Lust nicht blos sinnliche, sondern auch geistige Genüsse versteht, daher denn auch in ihrer spätern Entwicklung das Princip der Sinnlichkeit mehr und mehr zurücktrat und beseitigt wurde.

Sokrates.

Sokrates, Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete, war 471 oder 470 geboren. Er erlebte zuerst die höchste Zeit des Glanzes seiner Vaterstadt unter Kimon († 449) und Perikles (493—429), sodann den unter der absoluten Herrschaft der Demokratie allmälig immer unwiderstehlicher herannahenden Verfall dieses Glanzes und endlich seinen schliesslichen Untergang, welcher auch durch das Auftreten des Alkibiades seit c. 420 nicht aufgehalten wurde, weil die Athener diesen Mann, der, mochte er im Privatleben sein was er wollte, der einzige ebenbürtige Gegner des gefährlichen Spartaners Lysander war, zuerst verdammten und verbannten, dann zwar zurückriefen, ihn aber eines kleinen Unfalls wegen sofort wieder entsetzten. Ebenso aber erlebte Sokrates die Blüthe der Kunst und Dichtung und wie diese die Einführung der Wissenschaft und wissenschaftlichen Bildung in Athen durch Anaxagoras, Protagoras und andere Weisen der Zeit. Er selbst erwählte wol von früher Jugend an Bildung des Geistes nach allen Seiten hin sich zur Lebensaufgabe, da ihm an äussern Vortheilen, Genüssen und Ehren der Welt nichts gelegen war, er machte sich mit dem ganzen Wissensstoffe jener Zeit, mit den

Büchern der alten Weisen von Hellas (Xenophon Mem. 1, 6, 14), mit den Lehren der ältern Philosophen (Mem. 1, 1, 14 u. s.), mit Mathematik, Geometrie, Astronomie (4, 7, 2 ff.), mit Musik (Plato Menexenus 235), mit Poesie ohnedem bekannt. Aber er war wol von Anfang an nicht der Mann, der wie andere hellenische Denker in einsamer Zurückgezogenheit sich mit der Wissenschaft beschäftigt hätte; er war stets Mann des Lebens und des geselligen Umgangs: er verkehrte z. B. (wol im Hause des Perikles) mit der geistreichen Aspasia, die [1]) um das Jahr 450 nach Athen gekommen war, er erklärte später manche Belehrung von ihr empfangen zu haben (Xen. Mem. 2, 6, 36. vgl. Plat. Menex. 235), und nach Schmidt (S. 101 ff.) hat er sogar in Dem von ihr gelernt, was ihn vor Allem auszeichnete und was ihm das Organ zu seiner unvergleichlich kräftig und tief eindringenden Einwirkung auf Alle die mit ihm in Berührung traten geworden ist, in der Kunst des belehrenden Gesprächs, als dessen Meisterin er sie Xen. Oekonomikus 3, 14 rühmt (vgl. Cicero de inventione rhetorica 1, 31). Zehn Jahre jünger als Protagoras (S. 221) scheint er mit Diesem, der sich öfter in Athen aufhielt und mit Perikles befreundet war, keine nähere persönliche Bekanntschaft gehabt zu haben, ebenso auch nicht mit Gorgias; wol aber verkehrte er mit Prodikus (S. 222), angezogen von seiner ethischen Tendenz und bemüht von dessen sprachlicher Kunst sich das anzueignen, was ihm für seine eigene Bildung erspriesslich schien, er hörte dessen Vorlesung über richtigen Wortgebrauch und nannte sich seinen Schüler in derartigen Dingen (Plat. Charmid. 163. Kratyl. 384. Prot. 341). Mit Hippias, Antiphon (S. 241) und etwaigen andern Sophisten kam er wol erst in seiner spätern Lebenszeit in Berührung. Möglich ist es, dass die protagoreische Kunst gegenüber von Allem, was geglaubt oder behauptet wird, Gründe für und wider vorzubringen nicht ohne anregenden Einfluss auf Sokrates blieb; denn Das war ja auch seine Virtuosität, gegen menschliche Vorstel-

1) Schmidt, Epochen und Katastrophen, S. 99 der Abhandlung »Perikles und sein Zeitalter« (S. 3—179). An die ebd. S. 102 f. vermuthete Eifersucht und Bitterkeit des S. gegen Perikles, nachdem dieser Aspasia geheirathet, glaube ich übrigens nicht; S. war ohne Zweifel aus sachlichen Gründen mit der hellenischen Politik und mit den demokratischen »Reformen« des P. unzufrieden.

lungen und Meinungen Widerspruch zu erheben, in der Art nämlich, dass er in diesen Vorstellungen und Meinungen selbst Widersprüche, welche in ihnen enthalten waren, aufzuzeigen verstand, und desgleichen so, dass er dazu aufforderte, ehe man Etwas unbedingt glaubt oder behauptet, auch solcher Momente sich bewusst zu sein, welche gegen die Richtigkeit solchen Glaubens und Behauptens sprechen oder zu sprechen scheinen. Darin freilich war er von den Sophisten toto coelo verschieden, dass sein einziges Ziel war das Suchen und Finden der Wahrheit, das Streben in Allem, wohin die menschliche Erkenntnisskraft vordringen kann, zu sicheren, wolbegründeten, glaubhaft erwiesenen Ueberzeugungen zu gelangen und ebenso auch Andere zu solchen zu führen. Und zwar war Dieses sein Ziel ohne Zweifel sowol auf dem Grunde seiner eigenen unendlich tüchtigen und gediegenen Individualität, welche nur mit Wahrem und als wahr Erkanntem zu thun haben wollte, als auch in Folge des Umstandes, dass ja eben jetzt die Zeit angebrochen war, da viele althergebrachte »Wahrheit« in Zweifel gezogen wurde und eine Masse neuer menschlicher Meinung über Das, was für wahr zu halten, allerseits sich heranzudrängen begann. Eine Zeit lang scheint Sokrates allerdings in den Wissenschaften, welche ihn anzogen, hauptsächlich zum Behuf theoretischer Belehrung sich umgesehen zu haben; es ist gewiss nicht ganz aus der Luft gegriffen gewesen, wenn man ihn den Sinner über die Himmelserscheinungen, περὶ τὰ μετέωρα φροντιστής, nannte (Plat. Apol. 18. Xen. Sympos. 6, 6 u. s.) und Aristophanes ihn in den »Wolken« eines eifrigen Studirens in mannigfachen Gebieten des Wissens beschuldigt. Aber als Mann des Lebens und desgleichen als athenischer Bürger, der vom althellenischen patriotischen Gemeingeist so beseelt und durchdrungen war, wie nur irgend ein Grieche es gewesen ist, hat er doch wol schon frühe seine höhere Befriedigung und seinen eigentlichen Beruf darin gefunden, mit seinem Philosophiren in die Welt hinauszugehen und überallhin in lebendigen Geistesverkehr mit Andern zu treten auf Grundlage der Ueberzeugungen, die sich ihm gebildet hatten, und unter Anwendung der dialogischen oder dialektischen Kunst, in welcher er Meister war. Philosophie war ihm nicht Theorie, welche sich »mit dem Erkennen begnügt« (vgl. Xenoph. Mem. 1, 1, 15), sondern Praxis, d. h. Mittheilung des Eigenen an

Andere, Gedankenaustausch mit Jedermann, wer es auch sei, sie war ihm auch nicht in erster Linie Sache privaten Unterrichtens, wie sie es den Sophisten war, sondern Sache unbegrenzt öffentlichen Wirkens, wo er irgend Gelegenheit und Aufforderung dazu fand, obwol allerdings schon sehr bald einzelne von ihm besonders angezogene und begeisterte Jünger einen engeren Schülerkreis um ihn her bildeten. Dieses philosophische Wirken des Sokrates hat demgemäss hauptsächlich zwei Richtungen genommen. Einerseits gab er sich kraft des ihn beseelenden Dranges nach Wahrheit ab mit Erfragung und Erörterung der Kenntnisse und Ansichten Anderer über Dinge aller Art, über wissenschaftliche und sonstige Materien, dergleichen er namentlich mit Staatsmännern, Rednern, Dichtern, Künstlern und Gewerbtreibenden (Plat. Apol. 21 ff. Xen. Mem. 2, 7. 3, 10), auch mit Sophisten (1, 6. 4, 4) jederzeit besprach; er war s. z. s. die in Athen lebendig umherwandelnde »Liebe zur Weisheit«, welche das Wissen und Meinen der Menschen über die mannigfaltigsten Gegenstände erkundete und Discussionen über seine Wahrheit oder Unwahrheit eröffnete, er war der unermüdliche Frager (ἐρωτῶν) und Prüfer (ἐξετάζων) der Leute, theils um sich selbst von ihnen über Dieses und Jenes belehren oder aufklären zu lassen (Plat. Apol. 22), theils um ebenso die Andern aufzuklären über Mängel und Irrthümer, welche er an ihren Vorstellungen bemerkte. Die andere, vor Allem bedeutungsvolle Seite seiner Thätigkeit war ein dauernderer und intimerer Verkehr mit Denen, welche sich ihm zeitweise oder für immer näher anschlossen, namentlich mit Jünglingen, welche seinen Umgang suchten. Dieser Verkehr bestand darin, dass er ihnen Alles gab, was er geben konnte, Rath in persönlichen Angelegenheiten, mochten sich dieselben auf das Privat- und Familienleben oder auf Betheiligung an politischer Wirksamkeit beziehen, vor Allem aber Geisteserziehung, bestehend in der Anregung und Anleitung zu klarem Nachdenken über die Dinge, zu dem Streben sich über Alles begriffliche Rechenschaft zu geben, in der Widerlegung alles leeren Meinungsdünkels, in der Aufforderung zur Selbsterkenntniss und in sonstiger sittlicher Unterweisung. Auch Rede- und Staatskunst lernten seine jungen Freunde bei ihm (Xen. Mem. 1, 2, 13 ff. vgl. 3, c. 5—7), sofern sie unter seiner Einwirkung sich zu der Klarheit des Gedankens und zu der Fähigkeit

ihre Meinungen auch öffentlich klar zu begründen erheben konnten, welche den wahren Staatsmann und Redner ausmachen, und ebenso noch weitere »einem tüchtigen Manne gutanstehende Kenntnisse«, welche einen Theil seines Wissens bildeten, wogegen er in Betreff anderer ihm selbst fremder Dinge seine Schüler an Solche, welche sie verstanden, z. B. an Prodikus, verwies (4, 7, 1. Plat. Theät. 151). Selbstverständlich und wolbezeugt (Mem. 3, 8. 9. 4, 6) ist auch diess, dass philosophische Materien (in engerem Sinne) gleichfalls nicht ausgeschlossen waren aus dem Kreise der Gegenstände, welche er mit seinen nähern Freunden besprach; leider ist uns aber Mehreres und Genaueres hierüber nicht überliefert, da Xenophon nach dieser Seite hin sehr kurz und wortkarg ist, Plato aber die philosophische Dialektik seines Meisters von Anfang an in selbstständiger Weise reproducirt, nicht aber historisch von ihr berichtet hat.

Das Genauere über den Standpunct und Gehalt des sokratischen Philosophirens[1]) lässt sich

1) Grundlegend ist auch jetzt noch für eine richtige Erkenntniss des Wesens des S. Schleiermacher's Abhandlung: Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, 1815 (Werke zur Philosophie Bd. 2, S. 287—309), womit auch verglichen werden kann die kurze Ausführung in Schl.'s Geschichte der Philosophie S. 81—85. Dass S.'s Thätigkeit zwei Seiten hatte, die Erforschung der Meinungen jedweder, insbesondere das Wissen schon zu haben glaubender Menschen, und die pädagogische Einwirkung auf ihm näher Stehende (im oben angegebenen Sinne), konnte man von jeher nicht blos aus Plato, sondern auch aus Xenophon entnehmen, der Mem. 1, 4, 1 sagt, um S. gerecht zu würdigen, müsse man nicht blos betrachten ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα (zur Rüge der Wissenseinbildung) τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι. In Gemässheit dieser Stelle löst sich auch der Streit über Xenophon oder Plato als Hauptzeugen für das, was S. gelehrt. In den Memorabilien wollte X. zunächst hauptsächlich die »täglichen Gespräche des S. mit den in seinem Umgang Stehenden« darstellen, um zu zeigen (ebd.), dass er im Stande gewesen, seine Freunde sittlich besser zu machen (βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας) oder, wie es vorher heisst, die Menschen nicht blos zur Tugend anzuregen (προτρέψασθαι), sondern sie auch wirklich auf ihren Weg zu führen (προαγαγεῖν ἐπ' ἀρετήν); im Verlauf seiner weiteren Fortsetzung der Memorabilien hat er aber in dieselben manches Philosophische aufgenommen, das mit Plato übereinstimmt (in Buch 3 und 4). In seinem Symposion und Oekonomikus vollends erscheint S. weit mehr als φιλόσοφος denn in den Memorabilien, »dem platonischen Sokrates« um Vieles näher stehend als dort. Kurz schon nach Xenophon ist S. Beides: Dialektiker in weiterem Kreis, der mit Allen über Alles, was Gegenstand des Wissens sein

am ehesten dadurch auf klaren Begriff bringen, dass man ihn mit seinen nächsten und in Vielem verwandten Zeitgenossen, den Sophisten, in Parallele stellt. Die Sophistik wollte ursprünglich nichts Anderes, als die Menschen bilden zu selbstständiger Einsicht in die verschiedenen Thätigkeitsgebiete, in welchen sie sich zu bewegen haben, sie wollte die Individuen heranziehen zu verständigem Handeln und zu der Fähigkeit hiedurch Ansehen, Ehre, Geltung, Wirksamkeit, Glückseligkeit zu erlangen. Dasselbe will auch Sokrates; aber es ist diess nicht das Einzige, auf was er ausgeht, und es geschieht bei ihm in einer weit umfassendern Weise und von einer ganz andern, viel tiefern, geistigen Grundlage aus. Das Erste und Ursprüngliche in ihm ist (S. 254) so gut, wie bei irgend einem der Philosophen vor ihm, der Trieb des Wissens, welcher Wahrheit und Klarheit über die Welt haben will; sein Ausgangspunct ist dieser rein geistige, uneigennützige, überallhin sich wendende Trieb des Erkennens, kraft dessen er sämmtliche Gebiete des Wissens durchwandert (S. 255 f.); er sucht die Natur und das praktische Leben nach allen Seiten hin zu erkennen, und er hat daher weder mit den Sophisten gewöhnlichen Schlages gemein die Aeusserlichkeit einer handwerks- und gewerbsmässigen Beschränkung und Verwendung des Wissens blos auf praktische Zwecke noch mit älterer Philosophie die einseitige Bevorzugung des Theoretischen vor dem Praktischen, der physischen und metaphysischen Erkenntniss vor der Erkenntniss des Menschlichen, Sittlichen. Ebenso unterscheidet ihn einerseits von der negativ skeptischen Sophistik (eines Gorgias, Protagoras und Anderer) die Voraussetzung, dass an sich und im Allgemeinen ein

kann, discutirt, und Dialektiker, der mit seinen Freunden gleichfalls alles Mögliche erörtert, insbesondere ethisch wichtige Angelegenheiten, über welche letztern er jedoch auch sonst mit Jedermann zu sprechen pflegt, falls er Gelegenheit oder Aufforderung dazu findet (Plat. Apol. 30 ff.); eine abstracte Trennung beider Thätigkeitszweige findet ganz und gar nicht statt. Die Zweifel Krohn's gegen die Aechtheit des grössten Theils der Memorabilien (Sokrates und Xenophon, 1875) kann ich mir nicht aneignen. — Zum Folgenden bemerke ich, dass auch nach Zeller in seiner Gesch. der griech. Ph. (2, 1, 93) in Einstimmung mit Schleiermacher »die Idee des Wissens« es ist, von welcher die Philosophie des S. ausgeht. Vgl. ausserdem Schwegler, Gesch. der griech. Ph. S. 129 ff.

Wissen wol möglich sei; er wirft das Erkennen nicht voreilig weg, weil es allerdings nicht überall und nicht überall gleichvollkommen zu erreichen ist, er versucht vielmehr, ob Etwas gewusst werden könne, und er findet, dass Diess wirklich der Fall sei, wenn man es nur recht angreift: denn Jedem, der es mit dem Erkennen der Dinge ernst nimmt, wird sofort das gewiss und klar, dass alle Dinge, die uns bekannt sind, bestimmte und bleibende Eigenschaften und Verhältnisse zu einander haben, welche man unterscheiden und begrifflich feststellen, und vermöge welcher man also über die Dinge etwas Bestimmtes und Allgemeingiltiges erkennen und aussprechen kann. Kurz: Sokrates hat die Ueberzeugung, dass es sich wohl verlohne, nach einem Erkennen der Dinge zu streben, und er hat diese Ueberzeugung um so mehr, als er zugleich findet, dass das Erkennen, weil der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, die seiner würdigste Beschäftigung ist, sowie insofern, als ihm natürlich auch Das nicht entgeht, dass zu allem Handeln und Thun das Erkennen, das Verstehen Dessen, womit man zu thun hat, unentbehrlich ist, wogegen die Sophistik nihilistisch dem Streben nach wirklicher Erkenntniss hohnspricht, weil der Mensch in seinen Vorstellungen von den Dingen durch rein subjective und stets wechselnde Eindrücke bestimmt werde, aus welchen eine wahre und bleibende Erkenntniss nicht geschöpft werden könne. Andrerseits sieht nun aber auch er wie die Sophisten vollkommen das Ungenügende der bisherigen Versuche, ein allumfassendes und abschliessendes Wissen über die Welt zu gewinnen, und dadurch unterscheidet er sich von den frühern Philosophen; er ist zu der Ueberzeugung gelangt, »dass man nicht Alles wissen könne«, dass man in verschiedenen Wissensgebieten Manches, aber in vielen Gebieten wenig oder gar nichts zu erkennen vermöge, dass namentlich das dem Menschen und menschlichen Wahrnehmen entfernter Liegende, das Wesen, der Ursprung und der Bau des Universums, das Wesen der Gottheit, das Wesen der Seele (Mem. 4, 3, 14), die Dinge in der Unterwelt (Plat. Apol. 40) u. s. f., kurz alles Metaphysische und Physische nicht so, wie Manche meinen, zu erkennen sei; er hat die Ueberzeugung gewonnen, dass man es damit viel zu leicht genommen hat, dass man über diese Dinge eine Menge unerwiesener

Behauptungen aufgestellt hat, oder: dass man im Gebiet des theoretischen Erkennens statt zu einem Wissen es meist blos zu einem vermeintlichen Wissen, d. h. zum Nichtwissen gebracht hat. Der Grund dieser seiner Ueberzeugung ist die Absolutheit, mit welcher die Idee des Wissens in Sokrates erwacht ist; nur ein schlechthin gewisses, nur ein in allen Theilen vollkommen helles, klares, erwiesenes, Rechenschaft von seiner Begründung zu geben vermögendes Wissen begehrt er und lässt er gelten. Dasselbe Ergebniss findet er nun aber auch im Leben, nicht blos in der theoretischen Wissenschaft. Auch im Leben macht er die Wahrnehmung, dass ein wirkliches Wissen viel seltener ist, als es gut wäre, und viel seltener, als man glaubt und behauptet, obwol man das, was zum Leben gehört, wol zu erkennen im Stande wäre, da die Dinge, um die es sich im Leben handelt, dem Menschen nicht fern und entlegen sind, wie die Fragen der metaphysischen und physischen Theorie; er findet, dass z. B. über Staatsangelegenheiten und überhaupt über Das, was dem Menschen praktisch gut und nützlich sei, so Viele ein Wissen zu haben meinen, die es in der That nicht haben, sondern in unklaren oder geradezu falschen Vorstellungen befangen sind; er findet desgleichen, dass im Leben eine Menge von Beschäftigungen und Thätigkeiten getrieben wird ohne ein richtiges und vollständiges, also ohne ein wirkliches Wissen von Dem, womit man sich befasst, während doch in der That ohne ein zureichendes Wissen nie und nirgends gehandelt werden sollte, da ohne Wissen nicht zweckmässig gehandelt werden kann. Kurz: Sokrates findet überall, in Wissenschaft und Leben, Nichtwissen, vermeintliches Wissen, wirkliches Wissen aber nur selten und wenig, er findet da ein Wissenwollen, wo man nichts wissen kann, im theoretischen Gebiet, da das Nichtwissen, wo man Etwas wissen könnte und sollte, im praktischen Leben. Diesem Ergebnisse gemäss erkennt er nun als das Rechte, als Das, um was es sich handle, Diess, dafür thätig zu sein, dass ein wirkliches Wissen hervorgebracht werde; er erkennt es als seinen Beruf, allem Nichtwissen und vermeintlichen Wissen entgegenzutreten; er macht es sich zur Aufgabe, allem zu hoch hinaufwollenden Wissen seine Unwahrheit nachzuweisen, ihm die Schranken des menschlichen Erkennens aufzuzeigen und im Gegensatz zu ihm einen andern sicherern Weg zum

Wissen einzuschlagen, darin bestehend, dass man bei allem Erkennen immer nur vom unmittelbar Gegebenen und hiedurch ganz Gewissen ausgeht und von diesem aus auf dem Wege des Schliessens vom Bekannteren aufs weniger Bekannte auch über Letzteres (z. B. über die Gottheit) etwas zu erkennen sucht, soweit nämlich von Ersterem auf das Letztere mit Sicherheit geschlossen werden kann; er macht es sich ebenso zu seiner Aufgabe, allem sonstigen Nichtwissen und vermeintlichen Wissen entgegenzuwirken, die Unkenntniss und Gedankenlosigkeit zu bekämpfen, die mit den Dingen sich befasst, über sie urtheilt ohne sie zu verstehen, ohne klare Begriffe von ihnen zu haben; er geht umher, um das wahre Wissen zu erwecken, das Wissen von den Bedingungen wirklichen Wissens und das Wissen selbst, soweit es ein wahres und sicheres ist, zu erzeugen: was gewusst werden kann, das soll auch gewusst werden; was aber seiner Natur nach sich dem Wissen entzieht und, wenn man doch von ihm wissen will, nur zu unbefugtem Meinen und Behaupten führt, das soll auch nicht zum Gegenstand des Erkennenwollens gemacht werden, und alles vermeintliche Wissen, besonders (Mem. 4, 2) alles blos mechanisch angelernte, unmethodische, sich selbst zu beweisen unfähige, unklare Wissen soll als Nichtwissen aufgezeigt und in ein wirkliches Wissen umgewandelt werden; kurz: das Wissen, wo es nicht möglich ist und doch vorhanden zu sein behauptet, soll vernichtet, wo es möglich und doch noch nicht wirklich ist, soll es realisirt werden. Dasjenige Gebiet nun, wo das Wissen möglich ist, weil das Wissen in ihm nicht ein fernes unerkennbares, sondern ein unmittelbar gegebenes Object vor sich hat, ist vor Allem das Gebiet des Handelns, das Gebiet der praktischen Zwecke des menschlichen Thuns und der zu demselben erforderlichen Wege und Mittel, und zudem ist in diesem Gebiete das Wissen nicht blos möglich, sondern auch schlechthin nothwendig, weil ja ein Handeln ohne ein klares Bewusstsein des Was und des Wie des Thuns der reine Widerspruch ist. Und so ist es denn der Universalität des sokratischen Wissenstriebes ungeachtet hauptsächlich das Gebiet des Handelns, welchem er seine auf Hervorbringung des Wissens und Zerstörung des Nichtwissens gerichtete Thätigkeit zuwendet

und damit der Schöpfer einer auf das Wissen des Menschen von den Zwecken und Bedingungen des Handelns gegründeten praktischen Philosophie wird.

1. Umfang und Gegenstand des Wissens.

Das Object, mit welchem das Wissen sich zu beschäftigen hat, ist nicht das Weltganze und die Erklärung der Naturerscheinungen. Es geht das hervor aus der Verschiedenheit und Entgegengesetztheit der Meinungen der Philosophen, von denen die einen die Vielheit der Dinge leugnen, die andern sie behaupten, die einen die Bewegung und Veränderung der Dinge bestreiten, die andern Alles für bewegt erklären (Mem. 1, 1, 14), und es geht hervor aus der entschiedenen Unrichtigkeit einzelner Behauptungen der Philosophen, wie z. B. der Behauptung des Anaxagoras, dass die Sonne eine glühende Steinmasse sei (4, 7, 6 f.). Die Erkenntniss der Natur ist dem Menschen versagt, eine Beschränkung, welche ebenso wie die übrige zweckmässige Einrichtung aller Dinge ihren guten, wenn auch uns unbekannten Grund haben muss und daher als eine göttliche Einrichtung anzusehen und zu befolgen ist (vgl. 4, 3, 13 ff., wo Sokrates beweist, es sei nun einmal so, dass Vieles um und über uns unsichtbar und unfindbar für uns ist, darum aber nicht geleugnet und mit Gleichgiltigkeit angesehen werden kann). Soviel ist allerdings gewiss (1, 4), dass die Welt eine in allen ihren Theilen zweckmässig oder gut geordnete ist, und dass sie daher nicht Product des Zufalls (τύχη), sondern nur Werk einer nach Zwecken handelnden Intelligenz (γνώμη) sein kann (1, 4, 4: πρέπει τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι); es ist das mit Sicherheit zu schliessen aus der thatsächlichen Zweckmässigkeit, welche wir in allen uns bekannten Gebieten der Welt sehen, insbesondere aus der Zweckmässigkeit, mit welcher sowol die äussere Natur als die Natur des Menschen selbst so sehr eingerichtet ist auf Erhaltung und Glückseligkeit des Menschen, dass man sagen muss, nur ein wesenliebender Schöpfer (δημιουργὸς φιλόζωος) kann diess Alles so geordnet haben; auch wäre es widersinnig, zu meinen, blos im Menschen, diesem kleinen Theil der Welt, sei Einsicht, φρόνησις, nicht aber auch im grossen All, ἐν τῷ παντί (ebd. § 7—17, 4, 3, 3 ff.). Aber eben

deswegen, weil die Welt eine von der Gottheit durchaus zweckmässig oder gut geordnete Welt ist, muss auch die Beschränkung unsres Wissens ihren guten Grund haben oder gut sein; »der thut den Göttern nichts zu Danke, der sucht, was sie nicht zeigen wollten« (4, 7, 6). Auch ist die Befassung mit der Erklärung der Natur und ihrer Erscheinungen etwas Zweckloses und daher etwas, wozu der Mensch nicht berufen sein kann; selbst Die, welche die Natur erkennen möchten, glauben wol selbst nicht, dass sie mit dieser Kenntniss etwas anfangen, »dass sie Wind, Regen, Sommer und Winter damit machen könnten« (1, 1, 15). Der einzige Gegenstand des menschlichen Wissens ist vielmehr das dem Menschen unmittelbar Gegebene, d. h. vor Allem das Menschliche selber, τὰ ἀνθρώπεια (1, 1, 12. 16), und zwar auch hier nicht die philosophische Erforschung der menschlichen Natur, des Wesens der Seele u. dgl., sondern Dasjenige, was der Erfahrung gemäss menschlicher Einsicht und Erkenntniss (γνώμη) vollkommen zugänglich ist (1, 1, 7), nämlich die Gegenstände, Zwecke, Mittel, Bedingungen, Gesetze des menschlichen Handelns (§ 16). Aber auf diesem Gebiet ist das Wissen dem Menschen nicht blos möglich, sondern schlechthin unentbehrlich, wenn er wirklich Mensch sein und wenn er die Zwecke seines Handelns wirklich erreichen will.

2. Der unbedingte Werth und die unbedingte Nothwendigkeit des Wissens für den Menschen und zwar insbesondere zur Glückseligkeit und Tugend.

Eine einfache Reflexion auf die verschiedenen Wesen der Welt zeigt, dass im Wissen der eigenthümliche Vorzug der Natur des Menschen besteht. Nur der Mensch weiss von den Göttern, die so erhaben und schön Alles geordnet; nur die Menschen können durch die Sprache ihre Gedanken einander zur Erkenntniss bringen, durch das Gedächtniss was sie sehen und hören in Erinnerung behalten, gegen Hunger und Durst, gegen Hitze und Kälte zum Voraus Massregeln ersinnen, Krankheiten heilen, ihre Kräfte üben, ihre Anlagen durch Lernen ausbilden, sie sind andern lebenden Wesen gegenüber Göttern gleich durch diese Macht des Wissens oder der Seele (1, 4, 12—14. 4, 3, 10 ff.). Es ist daher des Menschen unwürdig, es ist sclavisch und thierisch, d. h. Zeichen

eines Wesens, das blos Werkzeug ist ohne eigenes Erkennen und Besinnen, von Dem nichts zu wissen, was man wissen kann (1, 1, 16. 4, 5, 11). Es ist ferner die ganze Existenz des Menschen — soweit sie in des Menschen eigener Hand ist — vom Wissen abhängig; der Mensch ist da, wo sein Wissen ausreicht, im Gebiet der erlernbaren Kenntnisse (μαθήματα), der Künste, der sonstigen Thätigkeiten und Beschäftigungen, auf die Macht seines Wissens angewiesen (1, 1, 7—9), und es ist unmöglich, Das wirklich zu thun, was man thun will, man muss Mittel und Zweck verfehlen, wenn man nicht sich bewusst ist, was und wie man es thun will (3, 6. 3, 9, 5. 4, 2, 28), und wenn man nicht sich selbst kennt, d. h. nicht weiss, wozu man von der Natur angewiesen oder durch Bildung tauglich ist (3, 7, 9. 4, 2, 24—26). Allerdings wird in Wirklichkeit das Wissen von den Menschen oft vernachlässigt und für überflüssig gehalten; aber wenn diess geschieht, wenn man bei irgendwelchem Handeln sich nicht um das Wissen kümmert, so ist das eben einfach im Widerspruch mit der Natur der Sache und mit dem eigenen sonstigen Verfahren der Menschen selber. Thöricht ist es, Obrigkeiten des Staates durch's Loos [1]) zu wählen, statt nach klarer Einsicht in die Tüchtigkeit der Individuen zu einem Amte, während man sich diess in Gebieten, wo das Nichtwissen viel unschädlicher ist, wie bei der Wahl von Steuermännern, Zimmerleuten, Flötenspielern (bei Festlichkeiten), niemals einfallen lässt (1, 2, 9); thöricht ist es, Herrschende, welche durch Wahl der nächsten besten Leute oder durch Usurpation oder durch Betrug zur Macht gekommen sind, für wirkliche Herrscher zu halten, da doch nur der Wissende wissen und thun kann, was der Staat bedarf (3, 9, 10 f.); ein wirklicher Herrscher, desgleichen ein wirklicher Heerführer, Arzt u. s. f. ist nur der, welcher die Sache versteht, ὁ ἐπιστάμενος ἄρχειν κ. τ. λ.; der Unverständige ist kein Heerführer, und wenn ihn auch alle Menschen zum Heerführer wählen würden, der Verständige ist es, wenn gleich Niemand ihn dazu wählen wollte (ebd. und 3, 1, 4). Es kommt ebendaher auch gar nicht auf die bestimmte Thätigkeit eines Menschen

1) Durch's Loos wurden in Athen um der demokratischen Gleichheit willen gewählt der Rath, die Gerichte, die neun Archonten, die Logisten (Rechner), Euthynen (Rechenschaftsbeamte, eine Art Censoren) und die meisten Polizeibeamten (Hermann, griech. Staatsalterth. § 149).

an, ob er Ehre und Anerkennung verdient; wer weiss und versteht, was er will und was er treibt, mag er nun Bauer oder Gewerbtreibender oder Arzt oder Staatsmann sein, der bringt es zu Etwas und thut seine Pflicht (εὖ πράττει, hat εὐπραξία), das Wissen gibt jedem Menschen den gleichen Werth (3, 4, 12. 3, 9, 14 f.). Werthlos dagegen ist alles Unvernünftige, τὸ ἄφρον ἄτιμον (1, 2, 55); das bezeugen die Menschen selbst: den Körper sogar des theuersten Anverwandten schafft man eiligst hinweg, sobald die Seele, der bewusste Geist aus ihm entflohen ist (1, 2, 53); in Krankheit oder sonstiger Noth und Gefahr nützen Eltern, Verwandte, Freunde (als solche) nichts, sondern die, welche zu helfen verstehen (ebd. 51 ff.); Recht auf Werthschätzung hat nur Der, welcher für sich und für Andere weiss, was zu thun ist (ebd. 55).

Ebenso verhält es sich nun auch mit Dem, wonach Alle streben, mit der Glückseligkeit, und mit Dem, worin sie ihre Ehre suchen, mit der Tugend. Beides ist nicht zu erreichen und zu besitzen möglich ohne das Wissen; ja Beides, auch die Glückseligkeit ihrem wesentlichen Bestande nach, beruht in nichts Anderem und ist nichts Anderes, als eben vernünftige, auf Wissen gegründete Thätigkeit.

Was 1) die Glückseligkeit betrifft, so besteht sie allerdings zunächst im gut oder angenehm Leben, εὖ ζῆν, ἡδέως ζῆν (1, 6, 4 ff. 2, 1, 33. 4, 8, 6—8); so äussert sich Sokrates (mit Recht) auch in Plato's Apologie (p. 40) und Protagoras (p. 351 ff.), und zu der zweckmässigen Welteinrichtung, welche das Dasein einer menschenliebenden Gottheit erweist (S. 263), zählt er namentlich Diess, es sei dem Menschen so viel gegeben zur Annehmlichkeit des Daseins, es sei ihm so viel Schönes und Gutes zu haben und zu sehen vergönnt, dass es uns das Härteste dünkt, die Welt verlassen zu müssen (Mem. 1, 4, 12. 2, 2, 3). Aber: ein angenehmes Leben wird weder blos erreicht und sicher gewonnen durch äussere Glücksgüter, da ja diese dem Menschen auch schädlich werden (vgl. 4, 2, 34 f.) oder ihm wieder entrissen werden können, noch kann es bestehen in der Hingebung an sinnliches Geniessen; dieses macht vielmehr den Menschen, der in ihm sein Glück sucht, zum Sclaven im allerschlimmsten Sinne des Worts, es beraubt ihn der Freiheit (ἐλευθερία) des Geistes, es hindert ihn das Gute und zwingt ihn das Schlechte zu thun, es bringt ihn um die Fähigkeit

zur Sorge für sein Wol (4, 5, 2 ff.), und es gewährt im besten Falle immer nur eine vorübergehende Befriedigung, ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει (1, 6, 8). Angenehm wird das Leben nur durch den Besitz solcher Güter, welche weder uns schaden noch uns verloren gehen können, sondern uns auch für die Zukunft sicher bleiben (ebd.), durch den Besitz von Gütern, welche uns fortwährend und zu allem und jedem Thun nützlich sind und uns dessen versichern, dass wir in Dem, was wir erstreben, wirklich vorwärts kommen; denn Das macht Freude, vorwärts kommen in Dem, was man thut, οἱ ἡγούμενοι καλῶς προχωρεῖν ἑαυτοῖς ἢ γεωργίας ἢ ναυκληρίαν ἢ ἄλλ' ὅ τι ἂν τυγχάνωσιν ἐργαζόμενοι ὡς εὖ πράττοντες εὐφραίνονται (ebd.). Ein solches Gut aber ist nur die Tüchtigkeit der Seele zum Erkennen und Thun dessen, was uns obliegt und was uns zuträglich ist (4, 5. 7. 10. 11). Das angenehmste Leben besteht also darin, dass man diese Tüchtigkeit besitzt und sich bewusst ist immer tüchtiger zu werden, ἥδιστα ζῶσιν οἱ μάλιστα αἰσθανόμενοι, ὅτι βελτίους γίνονται (4, 8, 6. 1, 6, 9); das einzige schlechthin Unangenehme für den Menschen ist dieses, untüchtiger, unfähiger zu werden, als er ist und war (4, 8, 8). Zudem können nur durch Einsicht und Vernünftigkeit der Seele Güter, welche das Leben angenehm machen, Besitz, Ehre, Ruhm, Ansehen (3, 6, 16—18), gewonnen und erhalten, Vergnügungen ohne Uebermass und hiedurch ohne Schaden und mit wirklicher Freude genossen werden (Apol. 30. Mem. 4, 5, 9). Ausbildung der Seele ist somit der einzige Weg zu einem angenehmen Leben oder zur Glückseligkeit (Apol. l. c.), oder anders ausgedrückt: Weisheit, σοφία, ist das μέγιστον ἀγαθόν (4, 5, 6.), das höchste aller Güter, die es für den Menschen gibt.

Was 2) die Tugend betrifft, so beruht sie nicht wie die Glückseligkeit hauptsächlich auf Erkenntniss, sondern sie ist ganz und durchaus Erkenntniss, sie ist Wissen oder Wissenschaft dessen, was gut und schlecht ist, und ihr gemässes Thun des Guten und Vermeiden des Schlechten (τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι Mem. 3, 9, 4), oder alle Tugend ist Weisheit (πᾶσα ἀρετὴ σοφία 3, 9, 5).

Zugestandenermassen ist Tugend soviel als das Rechte und Gute thun. Aber 1) nur wer das Gute kennt, kann es thun (nur wer das Schlechte kennt, es vermeiden). Wer das Ge-

setz nicht kennt, kann es nicht befolgen (4, 6, 6); wer ebenso sonst nicht weiss, was gut ist, kann das Gute nicht finden und ausführen, er kann höchstens eine unbestimmte Vorstellung davon haben und sich dann darin versuchen, aber er muss sein Ziel verfehlen (3, 9, 6: ἔφη τοὺς τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ μὴ ἐπισταμένους οὐ δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν). Auch gute natürliche Begabung reicht nicht aus; sondern gerade sie muss durch das Wissen auf den rechten Weg geleitet werden; feurige und kräftige Pferde, wenn sie nicht von Jugend auf zugeritten werden, stiften alles mögliche Unheil an; schlechtgezogene Hunde von der besten Rasse sind die tollsten und unbrauchbarsten; so werden auch gutbegabte Menschen, wenn sie ohne Zucht und Unterricht bleiben und dadurch unvermögend sind zu beurtheilen, was sie zu thun und zu lassen haben, die schlimmsten und schädlichsten Subjecte (4, 1, 3. 4). Man wird, wenn man nicht klare Vorstellungen von Recht und Unrecht hat, nicht richtig namentlich handeln können in Fällen, wo Das, was sonst unrecht ist, recht ist, z. B. im Krieg List, um sein Heer zu retten, im Frieden Gewalt, wenn es sich darum handelt, einen Menschen wider seinen Willen von etwas Schlimmem abzuhalten, das er begehen will (4, 2, 14 ff.). Kurz: Unkenntniss des Guten und Schlechten führt nothwendig zu verfehltem Thun, ohne Wissen ist Guthandeln eine Unmöglichkeit. Das Wissen dagegen macht das Handeln des Menschen gut, da das Wissen ihm zeigt, was zu thun ist. Ein Beispiel zunächst aus dem Gebiet des theoretischen Wissens beweist diess: Wenn Einer mit Absicht (ἑκών) falsch schreibt oder falsch liest, so ist er ein Gutgeschulter (γραμματικός), denn er versteht Schreiben und Lesen, wenn er es will und so oft er es will; ein Solcher aber, der unabsichtlich (ἄκων) falsch schreibt oder liest, ist ein Schlechtgeschulter (ἀγράμματος), weil er Lesen und Schreiben nicht versteht, oder weil unabsichtlich falsch Lesen daher kommt, dass man nicht lesen kann. Ebenso: wenn Einer mit Absicht (ἑκών) lügt oder betrügt und dadurch seinen Freunden schadet, so ist dieser ein Solcher, der sich auf das was recht (δίκαιον) ist besser versteht, als der, welcher unabsichtlich lügt und betrügt, d. h. deswegen lügt und betrügt, weil er gar nicht weiss, dass Lügen und Betrügen unrecht ist; Jener kann stets recht thun, Dieser ganz und gar nicht; Jener kann also

gerechter (δικαιότερος) als Dieser genannt werden (4, 2, 19. 20). Freilich scheint nun — diese Reflexion dürfen wir (vgl. auch die Anmerkung u. d. Text) im Sinne des Sokrates hier einschieben, um die Stelle 4, 2, 19 f. mit den Hauptstellen in 3, 9 und 4, 6, zu denen wir nun zurückgehen, zu vermitteln — obigem Satze die Wahrheit entgegenzustehen, dass Einer, der wüsste, dass Lüge schlecht ist, und doch löge, kein Gerechter wäre. Aber dieser Fall tritt gar nicht wirklich ein; vielmehr: wenn und solange ein Mensch das Wissen, dass Lüge schlecht ist, wirklich hat, wenn und solange Einer weiss, dass nur Wahrhaftigkeit gut ist, wird er immer wahr reden. Denn: der Bestimmungsgrund zu allem Handeln ist diess, dass wir ein Handeln als ein gutes betrachten; wer weiss, dass Etwas gut ist, zieht Diesem nichts Anderes vor, sondern thut es; Niemand handelt anders, als er weiss, dass es gut ist, zu handeln, oder dass er handeln soll (3, 9, 5. 4, 6, 3. 6. 11). Also: nur wer weiss, was gut ist, kann gut handeln, und wer weiss, dass ein Thun gut, ein anderes nicht gut ist, wird immer das Gute thun, immer gut handeln; kurz: wer das Gute kennt, thut es auch oder ist tugendhaft [1]).

1) Die Lehre des S., dass Tugend = Wissen sei, und die aus Xen. Mem. 3, 9. 4, 2 oben für dieselbe ausgehobene Beweisführung ist nicht ohne Schwierigkeit, ja wie es scheint auch nicht ohne sittliche Bedenken. Richtig ist: man muss vom Guten wissen, um es thun zu können, oder: ohne sittliches Bewusstsein, Kenntniss von Gesetz u. s. f. gibt es kein sittliches Handeln. Aber unrichtig ist der Satz: der Nichtkenner des Guten ist schlechter als der Kenner desselben; er ist nur weniger tüchtig zur Auffindung und Ausführung Desjenigen, was gut ist, er kann aber trotz seiner Unkenntniss des Guten einen guten Willen, einen bessern Willen haben als der Kenner ihn hat, er kann gutartig, redlich u. s. w. sein seiner Gesinnung nach betrachtet; auf dieses in erster Linie wichtige Moment der Gesinnung nimmt S. keine Rücksicht. Ebendas gilt vom ἑκών und ἄκων; Jener ist nur tüchtiger zum realen Vollbringen des Guten, dieser ist untüchtig hiezu, kann aber sittlich der Bessere sein. Unrichtig ist ferner der Satz: wer das Gute weiss, thut es auch. Man kann das Gute kennen und es doch nicht thun, ja das gerade Gegentheil davon, »das Tugendhafte wissen und erkennen wir, thun's aber nicht, aus lasser Trägheit (ἀργία) Einige und Andre wieder, weil sie irgend andre Lust (ἡδονή) vorziehn der Tugend« sagt mit Recht Euripides Hippolytus S. 379 ff. Wie stellt sich S. hiezu? Mem. 3, 9, 4 berichtet Xenophon: S. wurde (wol in polemischer Absicht) gefragt, ob er Diejenigen, welche wissen, was man thun muss, aber das Gegentheil davon thun, für weise und gesittet halte (εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς νομίζοι);

Auch noch an andern Tugenden als die Gerechtigkeit lässt sich diess zeigen. So namentlich an einer Tugend, welche auf

er gab darauf die Antwort: »nichts weniger als das, sondern ich halte sie für unweise und ungesittet; denn ich glaube, dass Alle aus Dem, was sie thun können, Das erwählen, was sie als das Zuträglichste für sich ansehen, und Dieses thun«, Diejenigen aber, welche unweises und ungesittetes Handeln als etwas ihnen selbst Zuträgliches ansehen, handeln nicht richtig, und »Solche, welche nicht richtig handeln, sind weder weise noch gesittet«, weil nur Richtighandeln Weisheit und Sittsamkeit ist (οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὑτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι). Hier gibt S. selbst zu oder stellt es wenigstens nicht in Abrede, dass auch Solche, welche wissen, was man thun soll, Etwas, das man nicht thun soll, für ihnen zuträglich halten und es daher thun können, oder er gibt zu: richtiges ἐπίστασθαι bewahrt nicht vor falschem οἴεσθαι. Woher kommt nun diess falsche οἴεσθαι bei den ἐπιστάμενοι? Nicht aus Unwissenheit, sie sind ja die Wissenden, sondern aus praktischen Triebfedern, aus widersittlicher Willensrichtung oder Gesinnung, Trägheit, Leidenschaft u. s. f. Somit ist nicht blos Unwissenheit, sondern der üble Wille dem sittlichen Thun gefährlich, Tugend nicht Weisheit, sondern guter Wille. S. sagt: Jeder thut, was er thun zu sollen glaubt; weiss er, was er thun soll, so glaubt er auch, dass er es thun soll, und thut es daher auch (4, 6, 6: εἰδότας ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; οὐκ οἶμαι, ἔφη (Euthydemus); οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας, ἢ ἃ οἴονται δεῖν; οὐκ' ἔγωγ', ἔφη; οἱ ἄρα τὰ περὶ τοὺς ἀνθρώπους νόμιμα εἰδότες τὰ δίκαια οὗτοι ποιοῦσι oder sind δίκαιοι). Gegen diese Argumentation ist einzuwenden: man kann Etwas wollen, auch wenn man weiss, dass man es nicht wollen sollte. Allerdings wird Der, welcher etwas Nichtseinsollendes will, dann immer »glauben«, dass es recht, erlaubt oder wenigstens »ihm selbst zuträglich« (gut) sei, oder der Mensch handelt (um mit seinem Gewissen sich nicht zu sehr in Widerspruch zu setzen) sub ratione boni, auch wenn er thatsächlich male handelt; mit dem Glauben, dass Etwas gut sei, ist somit Thun des Guten noch nicht gewonnen. Der Satz: wer das Gute kennt, thut es, wer das Schlechte kennt, thut es nicht, dieser Satz hat allerdings *bei S. selbst* oder im Zusammenhange seiner ganzen Lehre einen wolerwogenen Sinn und Grund: S. lehrt (s. u.): Rechtthun ist immer auch subjectiv nützlich (σύμφορον), Schlechtthun ist für den Thäter selbst immer schädlich, ja das Schädlichste von Allem. Von hier aus kann man nun so argumentiren: Gegen seinen eigenen Nutzen, zu seinem eigenen Schaden handelt Niemand, Jedermann thut vielmehr »Das, was er für das ihm Zuträglichste hält«; *nun* ist nur das Gute seinem Thäter auch nützlich oder zuträglich, das Böse seinem Thäter stets schädlich; *ergo* thut kein Mensch, der Gutes und Böses und die Nützlichkeit und Schädlichkeit, welche jedes dieser beiden an sich hat, kennt, etwas Böses, sondern Jeder nur Gutes. Es ist wahr: würden wir stets dessen eingedenk sein, dass die Partei des Guten ergreifen uns selbst immer

den ersten Anblick wenig mit dem Wissen zu thun hat, an der Tapferkeit (4, 6, 10 f.). Blosse Furchtlosigkeit ist noch keine Tapferkeit. Man kann furchtlos sein einem Furchtbaren gegenüber, weil man nicht weiss, dass es furchtbar ist; solche Furchtlosigkeit ist aber gewiss keine Tapferkeit; im Gegentheil, zur Tapferkeit gehört Kenntniss dessen, was furchtbar ist; nur wer weiss, dass Etwas furchtbar ist, und es doch nicht fürchtet, ist ein Tapferer. Man kann ferner sich vor Etwas fürchten, das nicht

das Zuträglichste, das Böse aber unser eigener Schaden ist, so würden wir sittlich nie irre gehen. Nur steht auch dieser Wahrheit wiederum die Erfahrungsthatsache gegenüber: selbst die Kenntniss der Nützlichkeit des Guten für uns und des Gegentheils hält den Menschen, wenn Begier, Leidenschaft, Ehrgeiz, Rachsucht u. s. w. ihn erfassen, nicht davon ab, die Partei des Schlimmen zu ergreifen, falls er nicht in guter Gesinnung fest ist; diese macht's, nicht das Wissen. In Plato's Protagoras sagt S. p. 352: »glaubst Du nicht auch, die Erkenntniss (ἐπιστήμη) sei etwas Schönes und könne den Menschen regieren, und wenn Einer das Gute und Schlechte kenne, werde er von nichts überwältigt werden, so dass er Andres thäte als das was die Erkenntniss ihm gebietet, sondern die Einsicht (φρόνησις) sei stark genug um dem Menschen zu helfen (βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ).« Oder, wie Aristoteles Eth. Nikom. 7, 3 diese und ähnliche Stellen zusammenfasst: S. hielt es für δεινόν (schrecklich), ἐπιστήμης ἐνούσης ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὡς ἀνδράποδον. Hierauf ist zu sagen: schrecklich ist's freilich, aber thatsächlich ist es eben auch. Eine sittlich bedenkliche Consequenz der sokratischen Lehre ist auch die Behauptung, welche Plato seinen Meister aussprechen lässt: Niemand ist freiwillig ungerecht, οὐδεὶς ἑκὼν ἄδικος (Prot p. 345). Folgerecht ist diese Behauptung allerdings. Denn: wenn das Wissen des Guten die Bedingung des Thuns des Guten ist und dieses Thun zur Folge hat, so kann beim Menschen Bösesthun nur dann erfolgen, wenn entweder Einer das Gute gar nicht kennt und daher es auch nicht thun kann, so dass er wenn er Böses thut keine Schuld daran trägt (wie ein noch ganz Unmündiger), oder wenn Einer das Gute zwar kennt, aber durch überwiegende praktische Triebe der Leidenschaft u. s. f. wie durch eine vis major zum Vergessen seines bessern Wissens gebracht und zum Schlechtthun genöthigt wird. — Zu erwähnen ist noch, dass Plato der Frage, ob der freiwillig oder der unfreiwillig Fehlende der Bessere sei, einen Dialog zwischen S. und Hippias (Hipp. minor) gewidmet hat. In demselben wird von S. sehr ernstlich erwiesen, dass der freiwillig Fehlende der Bessere ist, wie ja auch der freiwillig langsame Läufer besser ist als der unfreiwillig langsame, der gar nicht schnell laufen kann, während der Erstere Beides kann, schnell und langsam laufen (p. 373), desgleichen das freiwillig ungeschickte Pferd besser als das unfreiwillig ungeschickte (p. 375). Doch lässt P. mehrmals den S. aussprechen, dass er in dieser Frage selbst noch nicht mit sich im Reinen sei und über sie nichts Bestimmtes behaupten wolle (p. 372. 376).

furchtbar ist, weil man nicht weiss, dass es nicht furchtbar ist; aber das wäre gewiss keine Tapferkeit, nicht furchtbare Dinge fürchten; also gehört zur Tapferkeit zweitens Kenntniss des Nichtfurchtbaren. Was ist nun aber das tapfere Verhalten zum Furchtbaren? nichts Andres als diess, dass man tüchtig sei zum Bestehen des Furchtbaren und Gefährlichen, oder dass man im Stande sei recht damit umzugehen (ἀγαθὸς πρὸς τὰ δεινὰ καὶ ἐπικίνδυνα, δυνάμενος αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι). Dieses aber kann man nur dadurch, dass man weiss, worin dieses tüchtige Verhalten besteht, oder dadurch, dass man Gefährliches bestehen gelernt hat (οἱ εἰδότες ὡς δεῖ χρῆσθαι). Tapfer also ist, wer weiss, was furchtbar ist und was nicht, und weiss, wie man sich bei Ersterem zu benehmen hat (οἱ ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι ἀνδρεῖοί εἰσιν § 11). Allerdings ruht die Tapferkeit auf natürlicher Stärke und Kühnheit, aber diese Naturanlage wird nur durch Lernen und Uebung (μάθησις und μελέτη) auf gehörige Höhe und in rechte Richtung gebracht, daher nicht blos der minder gut, sondern auch der gut Begabte seine Anlage durch Lernen und Uebung erst recht ausbilden muss (3, 9, 1—3). Auch von den übrigen Tugenden gilt Dasselbe (2, 6, 39).

Da nach dem Bisherigen die Tugend Sache des Lernens, nicht der blossen Natur ist, so ist sie auch allgemein mittheilbar; sogar die weibliche Natur ist fähig durch Lehre und Uebung dieselbe Tugend wie die männliche sich anzueignen. Im Symposion des Xenophon (c. 2) macht eine Tänzerin schwere und gefährliche Kunststücke (Springen in einen mit aufrechtstehenden Schwertern besetzten Reif); darauf sagt Sokrates: ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται (§ 9), und οὔτοι τούς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν, ὁπότε αὕτη καίπερ γυνὴ οὖσα οὕτω τολμηρῶς εἰς τὰ ξίφη ἵεται (§ 12).

Was sich aus Allem ergibt, ist dieses, dass das Wissen Pflicht und nothwendiges Bedürfniss für alle Menschen und für alle Beziehungen und Verhältnisse des Lebens ist. Die Ausbildung des Wissens oder des Wissenden im Menschen, der Seele, ψυχή, muss daher allem andern Streben und Thun vorhergehen (Apol. 30), der Mensch muss Alles vermeiden, was die Seele und ihr Werkzeug, den Körper, verderbt, sei es Genuss, sei es zu grosse An-

strengung (Mem. 1, 2, 2. 4. 1, 3, 6. 1, 5, 3. 3, 14, 7); kurz: er muss Alles daran setzen, um vernünftig denkens- und handelnsfähige Persönlichkeit zu werden und als solche sich zu erhalten und stets weiter zu vervollkommnen; das ist der Weg zur Glückseligkeit und zur Tugend zumal.

3. Der Inhalt des tugendhaften Handelns, das Rechte und Gute.

Eine bestimmte Formulirung oder ein einheitlicher Begriff des sittlich geforderten Handelns findet sich bei Sokrates nicht; er spricht eben theils überhaupt, theils bei der Behandlung einzelner Tugenden als selbstverständliche Forderung aus, dass man thue, was man zu thun schuldig ist (πράττειν ἃ δεῖ, προςήκει 4, 1, 4. 4, 5, 7), z. B. im Gebiet des religiösen und gesetzlichen Thuns (4, 6, 2. 5), dass man zweckmässig und richtig handle (εὖ, ὀρθῶς πράττειν 3, 9, 4. 14 f.), dass man das Schöne und Gute thue (S. 268). Das Thun des »Guten« (ἀγαθόν) ist ihm die Hauptsache im sittlichen Handeln. Unter dem Guten aber versteht er das Brauchbare und Nützliche, τὸ χρήσιμον, τὸ ὠφέλιμον; er sagt: in was Anderem als im Nützlichen das Gute bestehen sollte, ist nicht abzusehen; sobald man den Begriff des Guten untersucht, so findet man: alles Gute muss zu Etwas gut sein, etwas zu nichts (μηδενὸς ἀγαθόν) Gutes gibt es nicht, und dieses »zu Etwas gut sein« ist so viel als brauchbar, passend, nützlich für Etwas sein (Unterredung mit Aristipp 3, 8, 1—7); gut ist soviel als nützlich und nichts Anderes; das Nützliche aber ist nach den einzelnen Dingen verschieden; Etwas nützt diesem Dinge, einem andern nicht; was dahin nützlich ist, kann dorthin schädlich sein; somit ist gut Das, was in irgend einer Beziehung nützlich ist (ebd. und 4, 6, 8. 9) [1]. Und zwar ist nun dasjenige Gute oder Nützliche, in dessen Wissen und Thun die Tugend des Menschen besteht, das, was ihm selber und Andern nützt, oder was die Glückseligkeit eines Jeden und Aller befördert, im umfassendsten Sinne des Worts. Der Mensch hat — diess sind die Beweise hiefür — seine Vernunft nicht zum Erkennen Gottes und des Weltalls, sondern er ist dadurch, dass

1) S. wendet die Bedeutung des Worts ἀγαθὸν an, welche S. 61 (Nr. 3) besprochen ist.

dieses Erkennen ihm versagt ist, darauf hingewiesen, die Zwecke des menschlichen Lebens zum Gegenstande seiner Thätigkeit zu machen (4, 7), oder: wie und weil der Mensch nur vom Praktischen etwas wissen kann, so soll auch alles Wissen praktisch sein. Dasselbe geht auch hervor aus der Betrachtung der menschlichen Natur nach ihren einzelnen Seiten. Die Hilfsbedürftigkeit des Einzelnen (2, 6, 21), die ihr entsprechende Hilfsfähigkeit des Andern (ebd.), die natürliche Liebe der Blutsverwandten zu einander (2, 3, 18. 19), die Befähigung und Neigung des Menschen zur Freundschaft, φιλία (2, 6, 22 ff.), die uns in Vernunft und Sprache angeborene Mittheilungsfähigkeit (4, 3, 12), dieses Alles weist uns darauf hin, nicht blos uns selbst, sondern auch einander gegenseitig nützlich zu sein; was zu gegenseitigem Sichnützen bestimmt ist, hiezu nicht zu verwenden, das wäre die grösste Unwissenheit, ἀμαθία, die sich denken lässt (2, 3, 19). Nur Dieses, dass ein Mensch in irgend einer Beziehung brauchbar und nützlich ist, gibt ihm Werth und Anspruch auf Geltung unter seinen Mitmenschen (1, 2, 49—59, besonders § 52: περὶ τῶν φίλων sagte Sokrates, ὡς οὐδὲν ὄφελος εὔνους εἶναι, μόνους δὲ ἀξίους εἶναι τιμῆς τοὺς εἰδότας τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι δυναμένους, Wolwollen macht noch nichts aus, man muss guten Rath geben und sonst helfen können; 3, 7, 2 ff.), und die höchste Tugend und Kunst ist daher diejenige, durch welche die Menschen fähig werden sich und Anderen am meisten zu nützen, nämlich die Kunst der Haus- und Staatsverwaltung (4, 2, 11). Kurz: das Nützliche ist das Gute, und überall für sich und Andere Nützliches thun ist Tugend, wie denn eben hierauf die meisten Paränesen des Sokrates hinauskommen (3, 3, 15. 3, 6, 2. 3, 7, 9. 4, 1, 2. 4, 4, 17. 4, 5, 10). Das Wort schön (καλόν) braucht er hie und da in solchen Fällen, wo es sich handelt um eine ehrenhafte Haltung und Thätigkeit gegenüber von niedern Neigungen und Begierden, um Enthaltsamkeit, Tapferkeit und dergleichen (3, 1, 1. 4, 5, 4. 3, 5, 28. 2, 2, 4). Sokrates erklärt und beweist allerdings wiederholt, dass Schönes und Gutes (καλόν und ἀγαθόν oder χρήσιμον) Eines und Dasselbe sei (3, 8, 4—10. 4, 6, 9), und auch mit dem Handeln ὡς δεῖ wird das schön Handeln identificirt (4, 6, 5); aber der Unterschied, wie ihn der hellenische Sprachgebrauch zu machen pflegte, dass »schön« das Wolanstehende, Rühmliche bedeutet, ist auch bei Sokrates,

der ja Ehre und Ruhm hoch hält, nicht verloren gegangen (s. 3, 5, 28: wenn Du diese Athen nützlichen Dinge durchsetzest, καὶ σοὶ καλὸν ἔσται καὶ τῇ πόλει ἀγαθόν· kannst Du es aber nicht, οὔτε τὴν πόλιν βλάψεις οὔτε σεαυτὸν καταισχυνεῖς. 3, 12, 8: αἶσχρὸν τὸ διὰ ἀμέλειαν γηρᾶσαι πρὶν ἰδεῖν ἑαυτὸν ποῖος ἂν κάλλιστος καὶ κράτιστος τῷ σώματι γένοιτο); die Hauptsache ist ihm, dass man nichts als schön ansehe, was nicht dem Menschen irgendwie zuträglich ist (3, 8, 8 ff.), dass man namentlich nicht die Begriffe καλὸν und ἡδύ verwechsle, nicht das, was gefällt, aber unbrauchbar ist, für schön halte (ebd. vgl. 3, 10, 14).

4. Verhältniss zwischen der Tugend und der Glückseligkeit des Individuums.

Wie ist es nun aber mit dem Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit? Hier scheinen sich Schwierigkeiten zu ergeben. 1) Nur Tugend gibt dem Menschen Werth, nur tugendhaft erworbene und genossene Glückseligkeit soll der Mensch suchen, und man soll durch Tugend eigene und fremde Glückseligkeit befördern. Aber: die Glückseligkeit ist nun einmal ein Zweck, den der Mensch von Natur will und wollen darf, und nun erhebt sich die Frage: wird man durch Tugend wirklich immer glücklich? ist es nicht oft vergeblich, durch Tugend nach eigener Glückseligkeit zu streben? und wenn es sich so verhält, ist dann die Tugend auch noch vom Menschen zu verlangen? Desgleichen 2): es kann geschehen, dass das Festhalten an der Tugend der eigenen Glückseligkeit oder umgekehrt das Festhalten an der eigenen Glückseligkeit der Tugend hinderlich scheint; was ist in diesen Fällen zu thun?

Die Antwort ist:

1) Dadurch, dass nur die Tugend dem Menschen Werth gibt, ist seine Glückseligkeit nicht beeinträchtigt, sondern es verhält sich so. Die tugendhafte Thätigkeit trägt als solche zur Glückseligkeit Dessen bei, der sie ausübt; tugendhaftes Handeln befördert die eigene Glückseligkeit einmal direct, es besteht ja (nach der Einen Seite hin) darin, zu thun, was uns selbst nützlich ist, es befördert hiedurch, sowie durch die Zufriedenheit mit uns selbst, welche Tugend uns gewährt (S. 267), die Annehmlichkeit des

Lebens, in welcher unsre Glückseligkeit besteht, und tugendhaftes Handeln befördert die eigene Glückseligkeit fürs Zweite auch indirect: Andern nützen (was der zweite Bestandtheil der Tugend ist) nützt uns selbst, denn es verschafft uns Ansehen, Ehre, Wolwollen, Freundschaft, und zwar namentlich eben diese, die Freundschaft, über welche es gar nichts Werthvolleres für uns in allen Lagen des Lebens geben kann (2, c. 4. 5. 6). Also: Tugend ist der eigene Vortheil des Menschen, sie belohnt sich selbst dadurch, dass sie Glückseligkeit bringt, daher es nicht blos verächtlich, sondern auch unklug ist, nicht nach Tugend zu streben; die Tugend ist nicht blos nothwendig, nicht blos Pflicht, sondern sie ist auch ein »Gut« für den Menschen.

2) Allerdings kann der Fall eintreten, dass Tugend und Glückseligkeit in einen Widerstreit zu treten scheinen, dass es scheint, Lust, Vortheil, Ehre und dergleichen werde durch Festhalten an der Tugend nicht erreicht oder könne geradezu nur durch Beiseitsetzung der Tugend erlangt werden. Allein es kann nie erlaubt sein, die Tugend der Glückseligkeit aufzuopfern. Aeussere Güter, Lust, Besitz, Ehre u. s. f., sind allerdings dem Menschen von der Gottheit zu seiner Glückseligkeit gegeben und können daher ohne Anstand erstrebt und genossen werden, aber nicht auf Kosten der Tugend; nur Solches ist anzustreben und zu geniessen, dessen Anstreben und Geniessen unsre Tugend nicht beeinträchtigt. Tugend ist auch da die Aufgabe des Menschen, wo die äussere Glückseligkeit unter ihr zu leiden scheint; nicht das Leben, sondern nur das Handeln gemäss dem Wissen von Dem, was gut ist, hat Berechtigung, der Mensch soll unter keiner Bedingung etwas ihn Entehrendes thun, sondern dem lieber den Tod vorziehen (2, 7, 10. 4, 4, 4). Und dazu kommt, dass der Mensch mit der Tugend auch Glückseligkeit, d. h. die im Besitz der Tugend selbst liegende und durch nichts Anderes zu gewinnende Glückseligkeit des Bewusstseins gut zu sein, verliert. Namentlich darf nichts erstrebt und genossen werden im Widerspruch mit Dem was Allen gut ist. Allgemeine und individuelle Glückseligkeit, dürfen nicht getrennt werden; nach Angabe des Stoikers Kleanthes hat Sokrates als einen gottlosen Menschen den verflucht, welcher zuerst die Trennung machte zwischen συμφέρον und δίκαιον (Clemens Strom. 2, 131. Cicero offic. 3, 3); die Dinge, schärft er

überall ein, sind in der Welt nicht nur so geordnet, dass der beste Weg zur eigenen Glückseligkeit der ist, Anderen zu nützen, sondern auch so, dass alles Handeln gegen das allgemeine Wol zugleich das eigene Wol gefährdet, theils sofern der Verletzer des allgemeinen Wols Vertrauen und Freundschaft und Alles, was hierin Vortheilhaftes für ihn liegt, verscherzt (4, 4, 24), theils sofern nur Zusammenwirken Aller zum Gemeinwol den Staaten Das verleiht, was die nothwendige Bedingung ihres Bestehens ist, die ὁμόνοια; ohne sie, ohne Eintracht und Einmüthigkeit können weder die Staaten noch innerhalb ihrer die Familien und die Individuen bestehen und glücklich sein (4, 4, 15 f.), Ungerechtigkeit zerrüttet somit Alles, der Einzelne untergräbt sein eigenes Wol durch Gleichgiltigkeit oder Feindschaft gegen das Wol des Ganzen. Eine unbedingte Forderung ist es daher, nie etwas dem allgemeinen Wol Zuwiderlaufendes zu thun und an seinem Theile nie zu dulden, dass Andere es thun, namentlich nicht, dass Andere das Gesetz verletzen und dadurch der Alles zerstörenden Ungerechtigkeit Raum geben, es ist einfache Pflicht, das Leben dafür einzusetzen, dass das Recht nicht verletzt werde, wie diess Sokrates durch die That lehrte, zur Zeit der Republik, als er dem vom aufgeregten Volke erhobenen tobenden Verlangen einer dem Gesetz widersprechenden Weise der Abstimmung über Leben und Tod der bei den Arginusen siegreichen Befehlshaber sich mit persönlicher Gefahr widersetzte (Mem. 1, 1, 18. 4, 4, 2 f. Apol. 32), zur Zeit der Tyrannis, als er den ungesetzlichen Befehl der Gewalthaber, den Bürger Leon von Salamis zur Hinrichtung zu holen, einfach nicht befolgte und das grausame Regiment, das sie führten, öffentlich tadelte (Apol. 32. Mem. 1, 2, 32. 4, 4, 3). Allem in solchen Fällen für den Einzelnen entstehenden äussern Unglück gegenüber gilt, dass die Tugend Pflicht ist[1]), und dass der Mensch durch äusseres Unglück nicht unglücklich wird, wenn er nur an der Tugend festhält, da ja die Tugend doch das hauptsächlich Glücklichmachende und die unentbehrliche Bedingung alles wirklichen Glücklichseins ist. Zu all dem kommt endlich auch die Bedeutungslosigkeit äusserer Glücksgüter für den tugendhaften Mann, von der im gleich Folgenden die Rede sein wird.

1) Plat. Krito 48: οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν, τὸ δὲ εὖ καί καλῶς καὶ δικαίως ταὐτόν ἐστι.

5. Werth und Rangordnung der einzelnen Güter.

Da die Glückseligkeit des Menschen ein Zweck der göttlichen Welteinrichtung ist, so steht es dem Menschen zu, sich Alles zu wünschen, was ihm sein Dasein angenehm machen kann. Einerseits Lebensfreude und Nützliches jeder Art (S. 266), andrerseits Freiheit, welche Sokrates überall als ein ganz besonders hohes, zur Menschen- und Manneswürde unentbehrliches Gut, wie ihr Gegentheil die Knechtschaft als das Schmachvollste (αἴσχιστον) für den Menschen ansieht (4, 5, 2 καλὸν καὶ μεγαλεῖον καὶ ἀνδρὶ καὶ πόλει κτῆμα. 1, 1, 16. 1, 2, 6. 29. 1, 3, 11. 1, 5. 6), Ansehen und Ehre (εὐδοξία, τιμή 1, 7, 1. 2, 1, 19. 28. 31—33. 3, 6, 18. 3, 7, 1. 3, 12, 2 ff. 4, 2, 28), Freundschaftsglück (2, 1, 28. 2, 2, 14 u. s.) sind nach Sokrates Güter, welche zu erstreben sich ganz von selbst versteht. Aber, wie Genuss und Gebrauch der Dinge, in welchen der Mensch Annehmlichkeit sucht, schlechthin bedingt und beschränkt ist durch die Forderung, dass die Tugend nie verletzt oder ausser Augen gesetzt werde, so ist es gewiss, dass alles Streben nach äussern Gütern keine sichere und keine dauernde Glückseligkeit gewähren kann; diese liegt (S. 267) nur in der Tüchtigkeit selbst und in dem Bewusstsein immer tüchtiger zu werden. Ebenso ist es gewiss, dass das Streben nach Besitzthümern und Genüssen dem Menschen seine Freiheit raubt (1, 6, 5 ff.): es bringt ihn in Abhängigkeit von Dingen und Personen ausser ihm (daher Sokrates namentlich deswegen keinen Lehrsold annimmt, um seine Unabhängigkeit zu wahren 1, 2, 6. 1, 5, 6. 1, 6, 5), es versetzt ihn in die Lage, Etwas ausserhalb seiner zu bedürfen und sich um das was er bedarf bemühen zu müssen. Aber der Glücklichere ist gewiss Derjenige, der nichts ausser ihm bedarf; nichts Bedürfen ist göttlich, möglichst wenig Bedürfen dem Göttlichen am nächsten, das Göttliche aber ist das Beste und ebendarum Das, was dem Göttlichen am nächsten ist, auch dem Besten am nächsten (1, 6, 10: ἐγὼ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλάχιστον ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου). Durch Tugend kann man sich erheben zum Wenigbedürfen; diese durch Tugend errungene Bedürfnisslosigkeit ist die höchste und allein ganz wahre Glückseligkeit. Endlich schliesst aller Besitz

und Genuss äusserer Dinge die Gefahr in sich, uns in der Tugend zu hindern oder uns geradezu von ihr abzubringen durch Gewöhnung daran und Anhänglichkeit daran; wer dagegen bedürfnisslos ist, der ist am wenigsten gehindert alle Pflichten zu erfüllen (1, 6, 9), am besten gesichert gegen alle Gefährdung seines Feststehens in Tugendhaftigkeit (vgl. 4, 5, 10 ff.) und am sichersten in den Stand gesetzt alles Schwere zu ertragen, das an den Menschen kommen kann (1, 6, 7. 9).

6. Die einzelnen Tugenden.

An der herkömmlichen Lehre von den Tugenden hat Sokrates nichts geändert; aber er hat sie ergänzt, bereichert und vergeistigt nach allen Richtungen hin, zu welchen seine Ansichten vom Menschen und seine ethischen Ueberzeugungen ihm Veranlassung gaben. Was sich über die einzelnen Tugenden findet, ist Folgendes.

Frömmigkeit, εὐσέβεια, ist Wissen und Thun Dessen, was der Mensch den Göttern schuldig ist, Verehrung, Anrufung, Befragung ihres Willens, und zwar, da der Mensch ein eigenes Wissen von göttlichen Dingen nicht hat, dieses Alles in Gemässheit des Herkommens oder Gesetzes der Stadt (νόμῳ πόλεως Mem. 4, 3, 16); es anders machen wollen wäre unnütz und eitel (περίεργον καὶ μάταιον 1, 3, 1). Um die Götter sich nichts kümmern wäre zweckwidrig, da sie diejenigen Wesen sind, welche für Alles in der Welt besorgt sind (1, 4, 18) und welche somit uns am meisten nützen können (τὰ μέγιστα ὠφελεῖν δυνάμενοι 4, 3, 17). Aber der Werth der Gottesverehrung bemisst sich nicht nach dem äussern Aufwand der Opfer u. s. f., sondern nach der Gesinnung (Gottesfurcht 1, 3, 3), aus der sie hervorgeht, und sie besteht gar nicht blos in äusserem Dienste, sondern wesentlich auch darin, dass der Mensch überall, auch ausserhalb der Religion, im Leben, das Richtige und Rechte thut; der ist gottgeliebt, θεοφιλής, der in seinem Thun, sei es was es will, recht verfährt, εὖ πράττει (3, 9, 15). Die Anrufung der Götter soll nicht bestimmte Güter, sondern nur das Gute überhaupt (ἁπλῶς τἀγαθά) erbitten, da der Mensch nicht weiss, ob solche Dinge, welche er als ihm gut ansieht (und daher wünscht), es ihm auch wirklich sind und sein werden (1, 3, 2). Die Befragung der Götter soll

sich nur auf Das erstrecken, was der Mensch durch seine eigene Einsicht nicht wissen kann; was er selbst erkennen, lernen, versuchen, ausüben kann, darüber soll er nicht die Götter befragen, sondern da soll er seine Vernunft anwenden; das Gegentheil hievon ist wider das göttliche Gebot, ἀθέμιστον (1, 1, 9), da dem Menschen die Vernunft von den Göttern dazu gegeben ist, sie anzuwenden, soweit er mit ihr kommen kann. Bezeichnend ist auch diess, dass Sokrates sagt: Dem, welchem sie gewogen sind (welcher es verdient), geben die Götter Anweisungen über das Zukünftige (1, 1, 9. vgl. 1, 4, 18).

Gerechtigkeit ist Wissen des rechten Verhaltens zu Menschen und Handeln gemäss diesem Wissen. Auch hier ist es das Gesetz, nach dem man sich zu richten hat; für alles Verhalten der Menschen zu einander sind Gesetze da, und zwar theils ungeschriebene (ἄγραφοι, vgl. S. 144 und 231), theils geschriebene. Die νόμοι ἄγραφοι sind (Mem. 4, 4, 18 ff.) die allerorten giltigen, überall in der Welt gleichen, somit nur auf die Gottheit selbst zurückzuführenden Gesetze, diejenigen Gesetze, deren Verletzung auch ohne menschliches Dazuthun Strafe von selbst mit sich führt, z. B. Dankbarkeit — Undank bringt die Strafe mit sich, dass man seine Freunde, die man doch nicht entbehren kann, verliert oder sie geradezu sich verfeindet —, Verehrung der Eltern, Verbot geschlechtlicher Verbindung von Eltern und Kindern — sie rächt sich physiologisch durch schlechte Erzeugungen —. Die übrigen Gesetze, die geschriebenen Satzungen der Staaten, haben diese unbedingte Giltigkeit und Macht nicht, man kann sich ihren Strafen durch List oder Gewalt entziehen, sie sind auch an verschiedenen Orten verschieden, und sie unterliegen fortwährenden Veränderungen durch die Menschen. Aber aus letzterem Grunde die Staatsgesetze für nichts achten, wie Hippias will (S. 231), das wäre so verkehrt, wie wenn man Denjenigen, welcher im Kriege seine gesetzlichen Pflichten erfüllt, darüber tadeln oder die Kriegsgesetze für nichts achten wollte, weil sie im Frieden ruhen und daher hier nicht befolgt zu werden brauchen; Ein Gesetz, will Sokrates mit Recht sagen, muss immer da sein, wenn auch nicht überall und immer Eines und dasselbe; kurz: δίκαιος ist = νόμιμος (4, 4, 17 ff. 4, 6, 5 ff.). Die Beobachtung der Gesetze gibt den Staaten Das, ohne was sie nicht bestehen können, die Eintracht

(S. 277); dem Einzelnen trägt sie zudem ein Vertrauen, Freundschaft und Ehre von Seiten seiner Angehörigen und Mitbürger; somit ist das Gesetz schon im eigenen Interesse zu achten und auszuüben (4, 4, 14—17). Eine absolute Forderung ist aber auf der andern Seite diese, dass das Gesetz unbedingt aufrecht erhalten wird; Lykurgus hat Sparta dadurch über die andern Staaten erhoben, dass er ihren Bürgern den Gehorsam gegen die Gesetze am entschiedensten eingeflösst hat (4, 4, 15). Die Dankbarkeit, welche zur Gerechtigkeit gehört, ist auch Feinden gegenüber unbedingte Pflicht (2, 2, 2), obwol es Mannestugend ist, wie die Freunde im Wol- so (im Kriege) die Feinde durch Uebelthun zu übertreffen (2, 2, 2. 2, 3, 14. 2, 6, 35. vgl. S. 139). In seinem Gespräch Krito legt Plato dem Sokrates als von ihm oft und immer ausgesprochene Lehre bei: »man darf in keiner Weise freiwillig Unrecht thun (οὐδενὶ τρόπῳ φαμὲν ἑκόντας ἀδικητέον εἶναι), in jeder Weise ist Unrechtthun und Uebelthun (κακουργεῖν) schlecht und schimpflich (κακὸν καὶ αἰσχρὸν τῷ ἀδικοῦντι); also darf man auch nicht, wenn man Unrecht erleidet, das Unrecht vergelten (οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν), wie die Meisten glauben« (p. 49). Im Weitern wird hieraus gefolgert, dass man namentlich dem Vaterland und dem Gesetze desselben nicht Unrecht, das man erlitten zu haben glaubt, mit Unrecht vergelten darf wegen der hohen Verpflichtungen zur Dankbarkeit, welche man gegen sie hat von Jugend an durch's ganze Leben hindurch. Ein Widerspruch dieser Sätze mit den in den Memorabilien berichteten Ansichten des Sokrates (2, 2, 2 u. s.) ist nicht vorhanden, da das Ueberwinden der Feinde durch Uebelthun in seinem Sinne natürlich auf Fälle geht, wo man gegen Angriffe auf die eigene Person oder auf den Staat sich wehren soll. — Was für eine Staatsverfassung Sokrates etwa für die beste hielt, ist nicht bekannt. Es findet sich nur eine ganz kurze Charakteristik der verschiedenen Verfassungen vor Xen. Mem. 4, 6, 12, eine Charakteristik, bei welcher Sokrates offenbar davon ausgeht, zwei Forderungen müsse eine gute Verfassung erfüllen: Bindung der Staatsgewalt ans Gesetz und Wahrung der Freiheit der Bürger (s. S. 278). Königthum (βασιλεία) ist diejenige Herrschergewalt, welche mit freier Zustimmung der Menschen und in Gemässheit von Gesetzen gehandhabt wird (ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ

κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχή); Tyrannis ist eine solche, welche gehandhabt wird gegen den Willen der Regierten und nicht nach Gesetzen, sondern nach Willkür des Herrschenden (ἡ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο); gegen das Königthum hatte somit Sokrates nach allen seinen Grundsätzen nichts einzuwenden. Aristokratie (Herrschaft der Vorzüglichsten) ist da, wo die Staatsgewalten und Aemter besetzt werden aus dem Kreise Derer, welche was gesetzlich ist leisten (ὅπου ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται), soll wol heissen: wo Die herrschen und verwalten, welche dem Staate thun und geben, was er in gesetzlicher Weise von Solchen, die dazu befähigt sind, fordert: Kriegsdienst, Kriegs- und andere Steuern und etwa auch die sogenannten Liturgien, als da in Athen waren (Xen. Oekon. 2, 6) ἱπποτροφία, Unterhaltung von Pferden für Wettspiele und Festaufzüge, χορηγία, Ausrüstung von Chören für Tanz und Gesang, γυμνασιαρχία, Bau und Unterhaltung von Gymnasien, τριηραρχία, Ausrüstung von Dreirudrern, diess Alles Pflichten der Vermögenden, welchen aber keine entsprechenden politischen Rechte derselben gegenüberstanden. Plutokratie (Geldherrschaft) ist da, wo die Gewalten und Aemter besetzt werden nach Einkommensschätzung (ὅπου ἐκ τιμημάτων, blos nach Besitz ohne Verpflichtung zu persönlichen Opfern und zu tüchtigen Leistungen), Demokratie da, wo sie aus Allen besetzt werden (ὅπου ἐκ πάντων). Unter diesen drei republicanischen Verfassungen ist für Sokrates selbstverständlich die Plutokratie die schlechteste d. h. ungerechteste, weil Reichthum keinen Anspruch auf Macht und Ehre geben kann (4, 1, 5), die zweitschlechte die Demokratie, weil sie auch Solchen Macht im Staat gibt, welche für den Staat nichts »leisten«, die beste oder gerechteste die Aristokratie, weil sie nur Denen Macht verleiht, welche durch (zugleich persönlich tüchtige) Erfüllung gesetzlich vorgeschriebener Pflichten gegen den Staat einen Anspruch auf Geltung und Herrschaft haben. Ausserdem kommt aber nach Sokrates Alles darauf an, dass nur die Wissenden im Staate regieren; »auf jedem Schiffe herrscht der Kundige (ἐπιστάμενος) über Alle, den Eigenthümer des Schiffs nicht ausgenommen; ebenso ist es in der Landwirthschaft, bei Verwaltung des Eigenthums, bei Krankheiten, bei Leibesübungen, nach den Kundigen schickt man

überall, wenn man sich selbst nicht die nöthige Einsicht zutraut, bei Wollenarbeiten führen sogar die Weiber das Regiment über die Männer, weil jene sie verstehen, diese nicht; kurz: Herrscher ist nur, wer zu herrschen versteht, Herrscher sind namentlich nicht schon Solche, welche durch's Loos erkoren oder von den nächsten Besten gewählt werden, οἱ ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντες« (3, 9, 10. vgl. S. 265). Eine solche Herrschaft der Verständigen hielt Sokrates ohne Zweifel da für unmöglich, wo »Alle« herrschen und Allen Aemter zugeloost werden; Königthum und Aristokratie waren ihm wol die besten Verfassungen, Aristokratie die in Staaten wie Athen am ehesten ausführbare.

Die Gerechtigkeit ist nicht die einzige Tugend, welche sich auf das Zusammenleben mit Andern bezieht; es gibt (2, 1, 17. 4, 2, 11) auch noch eine zweite öffentliche Tugend, die politische oder königliche Tugend (ἀρετή) oder Kunst (τέχνη βασιλική), das Vorstehersein im Staate (προστατεύειν τῆς πόλεως 3, 6, 2. 4, 2, 2). Diese Tugend soll um der Beförderung des allgemeinen Woles willen von jedem Tüchtigen geübt werden, so wenig man über ihr die Arbeit an sich selbst (das ἑαυτῷ προςέχειν, ἑαυτὸν ἐξετάζειν) vernachlässigen soll (3, 7, 9), und so sehr die Befassung mit Staatssachen Jedem abzurathen ist, der diese Tugend noch nicht wirklich hat, damit er nicht grossen Schaden anrichte (vgl. 3, 1, 3). Sie ist die höchste Kunst und Tugend, da sie am meisten Einsicht verlangt, und da sie am meisten Glück für Alle hervorbringen kann, sie ist die schwerste, aber des Verständigen würdigste Tugend (3, c. 6. 7. 4, 2, 2). Sokrates selbst kann in Athen nicht unmittelbar politisch wirksam sein, da er bei den bestehenden Verhältnissen damit nur seinen Untergang sich bereiten und somit weder sich noch dem Staate irgend welchen Nutzen schaffen könnte (Plat. Apol. 31 f.); aber auch er übt die politische Kunst dadurch, dass er tüchtige Männer für den Staat heranzieht (Mem. 1, 6, 15).

So hoch die politische Thätigkeit steht, so ist dessungeachtet auch jede andere recht geübte Thätigkeit, εὐπραξία (3, 9, 14), Tugend: Thätigsein so viel man kann, κὰδ δύναμιν ἔρδειν (1, 3, 3. 2, 7, 1), im Gegensatze zu Müssiggang und nutzlosem Zeitvertreib (1, 2, 57. 2, 7, 7. 3, 9, 9), zu aller Weichlichkeit und Bequemlichkeit (2, 1, 17 ff.), zu aller Einbildung wegen Reichthums

oder sonstiger äusserer Vorzüge, auf welche man gewöhnlich auch ohne nützliche Wirksamkeit Ansprüche an Ehre gründen zu können glaubt (4, 1, 5. 1, 2, 55); ohne vernünftige Thätigkeit ist der Mensch ein nutz- und vernunftloses Nichts (ἄτιμον ebd.); keine Thätigkeit ist Schande, auch für den Freigeborenen nicht (2, 7, 7)[1]), sondern nur Unthätigkeit ist Schande (1, 2, 56 f. nach Hesiod S. 146). Wie eifrig Sokrates eine nützliche Thätigkeit für Angehörige und Freunde empfahl, ist schon angeführt (S. 274), und wie sehr er selbst ohne irgendwelchen Vortheil für sich selbst zu begehren allerseits hin Wolwollen ausübte durch besten Rath und Beistand (s. besonders Mem. 2, 7), ist bekannt; die Idee der allgemeinen Menschenliebe hat er noch nicht, sie ist bei ihm aber s.z.s. ersetzt durch seinen unbedingten Eifer für das Nützliche, kraft dessen er verlangt, dass überall das Bestmögliche angestrebt und verwirklicht werde, und diess auch sich selbst zum Grundsatz macht.

Von der Tugend der Tapferkeit war schon S. 270 ff. die Rede.

Wie und unter welchen Bedingungen kann nun aber der Mensch alle diese Tugenden sich aneignen und ausüben? Er kann sie nur sich aneignen und ausüben, (positiv) wenn er Erkenntniss von Allem besitzt, womit der Mensch zu thun hat, und (negativ) nur unter der Bedingung, dass er nicht der sinnlichen Lust und Begierde und nicht der sinnlichen Weichlichkeit und Trägheit verfällt. Somit ergeben sich noch zwei weitere Tugenden: die Einsicht oder Weisheit überhaupt und die Herrschaft des Menschen über die Sinnlichkeit.

Die Einsicht, φρόνησις (1, 2, 10), σοφία (4, 5, 6) oder ἐπιστήμη (4, 6, 7) ist diejenige Tugend, welche alle andern Tugenden möglich macht, sofern alles richtige Handeln darauf beruht, dass der Mensch das vollständige Wissen von Allem hat, was im einzelnen Falle zu einem richtigen Handeln gehört. Die σοφία besteht freilich nicht im Alleswissen (4, 6, 7), sondern im Verstehen (ἐπίστασθαι) dessen, was man erkennen kann (ebd.),

1) Die Geringschätzung der banausischen Gewerbe in Xenophon's Oekonomikus (4, 2, 6, 5) ist wol auf des Verfassers, nicht auf Sokrates' Rechnung zu setzen. Vgl. Zeller 2, 1, 142.

sie besteht in der Fähigkeit, die Eigenschaften der Dinge und ihre Unterschiede, insbesondere den zwischen gut und übel, nützlich und schädlich, recht und schlecht überall zu erkennen oder, wie es 4, 5, 11 heisst, »in That und Wort die Dinge nach Gattungen zu unterscheiden, so dass man die guten Zwecke und Mittel erwählen, der schlechten sich enthalten kann« (ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι). Die σοφία macht jedoch nicht nur alle andern Tugenden möglich, sondern sie befasst sie in sich, die andern Tugenden sind ja nur einzelne Seiten oder Theile von ihr, »angewandte Weisheit«. Es gibt im Grunde nur Eine Tugend, das vernünftige und zweckmässige Verhalten zu Allem, was es auch sei (3, 9, 4: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε; ebd. 5: δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι, vgl. ob. S. 267). Die Tugenden sind von einander verschieden nur in Bezug auf Beschaffenheit oder Umfang ihrer Gegenstände: »die Sorge für die eigenen Angelegenheiten unterscheidet sich nur in der (kleinern) Zahl derselben (πλήθει) von der für die allgemeinen«; »wer sein Hauswesen gut verwaltet, der verwaltet auch öffentliche Dinge gut, ein guter Hauswirth wird auch ein guter Staatsmann sein« (3, 4, besonders § 12). Ebenso gehören alle Tugenden unzertrennlich zusammen; wer Eine Tugend haben oder in Einem Gebiete des Handelns mit Erfolg thätig sein will, der muss alle Tugenden haben, da sonst seine Thätigkeit nach irgend einer Seite hin mangelhaft und unzweckmässig sein würde: »ein guter Feldherr muss nicht blos Taktik gelernt haben, diese ist nur ein kleiner Theil der Strategie, der rechte Strateg muss für die Kriegs- und Lebensbedürfnisse seines Heers zu sorgen wissen, er muss erfinderisch, thätig, ausdauernd, schnellbesonnen sein, er muss Güte mit Härte, Aufrichtigkeit mit List verbinden und noch vieles Andere [Kunst der Rede 3, 3, 11, Tapferkeit, Gerechtigkeit] in sich vereinigen« (3, 1, 6). Früher hatte man an die Unzertrennlichkeit der Tugenden nicht so gedacht, man war damit zufrieden gewesen, dass ein Mann sich auszeichne in Einer Tugend; so sagt in der Ilias 13, 727 ff. Polydamas zu Hektor: »weil Dir ein Gott vorzüglich des Kampfs Arbeiten verlieh'n hat, darum

willst du an Rath (βουλῇ) auch kundiger sein vor den Andern? aber du kannst unmöglich doch Alles zugleich Dir erwählen; Anderen ja gewährte der Gott Arbeiten des Krieges, Anderen legt' in den Busen Verstand (νόον) Zeus' waltende Vorsicht« (ähnlich Odyss. 8, 167 ff.); wenn Theognis V. 147 f. sagte: In der Gerechtigkeit ist alle Tugend zusammen, jeder Mann ist gut, welcher Gerechtigkeit übt (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι, πᾶς δέ τ' ἀνὴρ ἀγαθός, Κύρνε, δίκαιος ἐών), so sollte damit nur die Unentbehrlichkeit des Gerechtseins zur Tugendhaftigkeit kräftig ausgesprochen sein; auch sonst hatten die Aeltern blos vereinzelte Sittenregeln gegeben (S. 159), und die Sophisten begnügten sich damit, zu lehren, was Tugend des Mannes, des Weibes, des Kindes, des Erwachsenen, des Freien, des Sclaven u. s. w. sei, ohne diese Tugenden in Eins zu fassen und hiemit in den Menschen das Bewusstsein zu erwecken, dass man nach ganzer und voller Tugend zu streben hat, um in Allem tüchtig zu sein (Plat. Meno 71 f.).

Ebenso nothwendig wie die Einsicht ist (S. 284) die Herrschaft über die Sinnlichkeit, sie ist die conditio sine qua non alles tugendhaften Handelns, das Fundament aller Tugend (κρηπὶς πάσης ἀρετῆς Mem. 1, 5, 4) und Glückseligkeit. Einerseits Enthaltsamkeit, Mässigung, Genügsamkeit, ἐγκράτεια, σωφροσύνη, andererseits Abhärtung gegen alle Weichlichkeit, Strenge gegen sich selbst, καρτερία, Das sind die Tugenden, welche allein den Menschen befähigen, des Schlechten sich zu entschlagen, auf das Gute sein Augenmerk zu richten (4, 5, 10 f.), das Nothwendige und Nützliche zu erkennen und auszuführen (4, 5, 11. 7), Haus und Staat zu verwalten (2, 1, 2 ff.), Freiheit des Geistes (4, 5, 3 ff. 1, 5, 5) und Freiheit nach aussen (1, 2, 6. 1, 6, 5) zu haben, Seele und Leib gesund zu erhalten (1, 5, 3), das Angenehme mit wirklichem Vergnügen zu geniessen statt durch Uebermass desselben bald satt zu werden (4, 5, 9), auch mit Wenigem glücklich zu sein (1, 6, 5), Entbehrungen leicht zu ertragen (1, 6, 7. 9), überhaupt am besten durch's Leben durchzukommen (1, 6, 6); sie sind es, welche es dem Menschen möglich machen durch Wenigbedürfen dem Höchsten (S. 278), dem Göttlichen, am nächsten zu kommen (1, 6, 10) und ebenso unter Seinesgleichen Achtung, Vertrauen und Liebe zu gewinnen (1, 5, 1—4), wogegen Unenthaltsamkeit und Genusssucht den Menschen zur

Tugend nicht gelangen lassen, sondern sie und alle Glückseligkeit rettungslos untergraben und ihn auf die Stufe des unvernünftigen Thieres herabdrücken (2, 1, 4 f. 4, 5, 11).

Wir betrachten zum Schluss zuerst die historische Bedeutung der sokratischen Lehre und sodann ihren ethischen Werth an und für sich selbst.

I. Sokrates war aufgetreten in einer Zeit, in welcher die althergebrachte Festigkeit und Gleichförmigkeit (»Substantialität«) der Sitte, die Pietät, die Unterordnung des Einzelnen unter das Gesetz und das allgemeine Wol mehr und mehr weichen musste dem sich immer stärker regenden Princip der Subjectivität, d. h. 1) — formell, theoretisch — der dem bisher Geltenden sich gegenüberstellenden und es mit kritischer Reflexion bezweifelnden Einsicht und Bildung des Individuums, 2) — materiell, praktisch — dem immer mächtiger werdenden Postulat absoluter Berechtigung der Interessen des Einzelnen, der individuellen Freiheit und Glückseligkeit. Die That, das Verdienst des Sokrates nun war dieses: er hat in diese neue Zeit das Sittliche gleichsam hinübergerettet, er hat es aufgezeigt als die Wahrheit Dessen, was die Zeit erstrebte, er hat nachgewiesen: Einsicht, Bildung, Freiheit, Thätigkeit für's eigene Interesse einerseits, Sittlichkeit andrerseits sind nichts Verschiedenes und Entgegengesetztes, wie z. B. die Sophistik meint, wenn sie behauptet: der verständige, kluge, an sich selbst und seine Interessen und Rechte statt an hergebrachte Meinungen und Satzungen denkende Mann thut und geniesst, was er mag und was ihm gefällt; sondern Tugend ist selbst nichts Andres als die wahre Einsicht, Bildung, Freiheit, Glückseligkeit; er hat das Sittliche gerettet, indem er es mit den Errungenschaften der neuen Zeit bereicherte. Sittlichsein, lehrt er, ist 1) nicht etwas der Einsicht, Weisheit, Bildung des Menschen Zuwiderlaufendes (ein ihm fremdes Gebot und Gesetz), und es ist 2) nichts der Freiheit des Menschen und dem wahren Verständniss des eigenen Interesses Widersprechendes; Sittlichkeit ist vielmehr nichts als weise, vernünftige Lebensführung, und dadurch, dass sie dieses ist, dadurch ist sie dasjenige Verhalten, in welchem und durch welches der Mensch erst wahrhaft Mensch wird, sie ist Realisirung

der intelligenten, geistigen Natur des Menschen, sie ist die Erhebung über Thierheit zur Vernunft, über die Unfreiheit zur Freiheit, über die Unfähigkeit für sein Glück richtig zu sorgen zur Fähigkeit es zu thun. Das Sittliche ist durch diese Auffassung einerseits aller Willkür entnommen, gegen sie gesichert, es ist unerschütterlich gegründet auf die Natur, auf das Wesen und die Bedürfnisse des Menschen; es ist aber ebenso auch vollkommen immanent gefasst, aller Heteronomie entkleidet; es ist eine Versöhnung gegeben mit den Forderungen des sittlichen Gesetzes, weil ja das Sittliche aufgewiesen ist als das vernünftige, den Geist frei, kräftig, tüchtig machende Handeln, das der Mensch so wenig aufgeben kann, als sich selbst, und das ihm ein vollbefriedigendes Leben in aller und jeder Lage, unter allen und jeden äusseren Umständen möglich und gewiss macht. Bezeichnend ist daher auch die Helligkeit und Heiterkeit der ganzen Weltanschauung des Sokrates; der Mensch hat bei ihm die Erkenntniss gewonnen, dass Alles nur darauf ankommt, dass man vernünftig, zweckmässig handelt; wie das Gesetz der Zweckmässigkeit durch die ganze Welt hindurchgeht und Bedingung und Band ihres Bestehens ist, so ist es auch im Menschenleben, dem Menschen ist es in die Hand gegeben, sich selbst ein befriedigendes Dasein zu verschaffen, wenn er nur will. Auch sonst ist nach der subjectiven Seite durch diese Auffassung des Sittlichen als des bewusstzweckmässigen Handelns die Tugend nun ganz dem Menschen vindicirt (allerdings in Einstimmung mit den Sophisten); sie ist nicht Geschenk der Natur, des Zufalls, nicht Talent des Einzelnen, sondern Sache freier, Jedem offenstehender Ausbildung der allgemeinen Vernunftanlage. Sie ist ebenso nicht mehr beschränkt auf einzelne Sphären der Thätigkeit, sondern überall von gleichem Werth, womit sie sich auch beschäftigen möge, sie ist es, weil Vernünftigkeit überall dieselbe ist, was sie auch thue, es gibt jetzt nicht mehr blos politische, sondern universell menschliche Tugend. Endlich hat Sokrates die Tugend ganz geistig gefasst; es gilt bei ihm nicht mehr die blos natürliche ἀρετή der Kraft, des Muthes u. dgl., sondern dasjenige Handeln, welches beruht auf bewusster Einsicht in Alles, was beim Handeln zu berücksichtigen und zu beobachten ist.

Dem Sokrates selbst ist freilich von Seiten der Mehrzahl seiner Mitbürger das Verständniss seines Verdienstes nicht zu Theil geworden. Schon sein wissenschaftliches Streben überhaupt, verbunden mit seiner Zurückziehung von der Politik, machte ihn den Athenern zu einer ihnen fremdartigen Erscheinung; die Wissenschaft war nach Athen gebracht worden zur Zeit seines Auftretens, aber sie war noch nicht begriffen und anerkannt als berechtigtes oder gar nothwendiges Element der Bildung und des öffentlichen Lebens; Fremde, wie Anaxagoras, Prodikus und Andere, konnten sie immerhin betreiben und erregten die Neugierde der Athener so sehr, dass Buchhändler Schriften des Erstgenannten verkauften (Plat. Apol. 26), aber scheel waren sie doch von vielen Seiten her angesehen; und dass nun vollends ein Bürger der Stadt sich mit der Theorie abgab, statt mit Dem, was den Athenern das Wichtigste von Allem war, mit der politischen Action, das gefiel diesen nicht; einer der wenigen eingeborenen Männer der Wissenschaft, der Astronom und Chronolog Meton, wird in den »Vögeln« des Aristophanes (V. 992 ff.) als ein Vielwisser verhöhnt, den man im gemeinen Wesen nicht brauchen kann, und noch Aristoteles hat kämpfen müssen für das Recht der Theorie neben der Praxis. So galt denn auch Sokrates vielen Athenern als ein müssiger Grübler und Sinner über Dinge, welche nichts werth sind und den Menschen nichts angehen, sondern nur von vorwitzigen Köpfen erkannt werden wollen (Plat. Apol. 18 f. Xen. Sympos. 6, 6. 8. Oekon. 11, 3). Unmittelbar hieran schloss sich die Meinung, er speculire über das Wesen der Natur (Apol. 18), und hievon war im damaligen Athen der Weg nicht weit zu dem Verdacht, er sei Verächter des alten Glaubens, er sei ein gefährlicher Neuerer in göttlichen Dingen, ja ein Gottesleugner, wie Anaxagoras es in der Meinung der Leute, Diagoras von Melos (c. 415 in Athen zum Tod verurtheilt, sonst nicht näher bekannt) es wirklich gewesen war. Und wie mit den Naturphilosophen, so identificirte man ihn auch mit den Sophisten; man betrachtete ihn als einen Mann, der mit der Kunst des Widerspruchs gegen das Herkömmliche sich befasse, der dazu Anleitung gebe, »die schlechtere Rede zur bessern zu machen» (Apol. 18. Xen. Oek. 11, 25. S. 229), das Recht leugne, die Zucht und Pietät verderbe. Schon im Jahr 423 stellte ihn, schwerlich

blos auf eigene Hand, sondern wol auf Grund vorhandener Meinungen, Aristophanes in den »Wolken« dar einerseits als kleinlichen und pedantischen Wissenschaftsstreber, andererseits als Sophisten und Atheisten (V. 247 ff. 365 ff. 380 ff. 423 ff. 826 ff. 1447, wie als letzteres auch den Euripides Thesmoph. 450 f., Frösche 892 f.); er that es ohne Bedenken, weil er (S. 80) einen solchen Sokrates dramatisch trefflich brauchen zu können dachte als Typus für den Geist aller und jeder »Neuerung«, den er in der Gestalt halb lächerlicher halb frevelhafter Verwerflichkeit auf die Bühne bringen wollte; seine Komödie gewann zwar den Preis nicht (vielleicht weil sie die Sitten der Zeit gar zu scharf geisselte), aber: Calumniare audacter, semper aliquid haeret. Ganz besonders trug zur Verstimmung Vieler gegen Sokrates der Umstand bei, dass er sich so eifrig abgab mit der Prüfung der Vorstellungen, Meinungen und Kenntnisse von Menschen aller Classen und Stände, welche im Rufe des Wissens dieser oder jener Dinge standen oder sich ein solches selber zuschrieben; wir haben leider keine nähern Nachrichten über diese Seite der Thätigkeit des Sokrates, aber wir ersehen aus Plato's Apologie, dass er unter Politikern, Rednern, Dichtern, Gewerbsmännern durch seine Kritik sich viele Feinde gemacht hatte. Wissenschaft kannten und begehrten die Bürger Athens nicht, aber »Alles wissen«, in Alles dreinreden, das wollten sie, da Jeder zum Miturtheilen, Mitrathen und Mithandeln in Allem, was vor das Forum der Oeffentlichkeit kam, sich berufen glaubte und wirklich ein sehr reges geistiges Treiben überall vorhanden war; da musste Sokrates mit seiner unermüdlich daherkommenden, zudem scharf ironisch gewürzten Kritik Vielen als ein unbequemer Störer des Behagens erscheinen, in welchem man sich so gerne bewegt hätte. Auch dass sich die wissbegierigen Jünglinge um ihn sammelten, konnte man ihm übel nehmen; schon den Protagoras lässt Plato sagen, es erwecke Missgunst, Anfeindung und Nachstellung, wenn Einer veranlasse, dass die Jünglinge den Umgang mit Andern, mit Angehörigen und Nichtangehörigen, aufgeben, um bei ihm Besseres zu lernen (Prot. 316); ganz ebenso konnte man dem Sokrates Das, was nur die von ihm selbst nicht gesuchte natürliche Folge des Eindrucks war, den er auf die Jugend machte, böswillig als Absicht zurechnen und ihn beschuldigen, dass er seine Schüler ihren Eltern, Verwandten und

Bekannten abspenstig zu machen und an sich zu ziehen strebe. Dafür, dass die wissenseifrigen und wolbegabten jungen Athener eine zureichende Bildung erhielten, sorgte man nicht; Den aber, welcher sie ihnen gewährte, betrachtete man als einen Mann, welcher die heiligen Bande der Familien- und Freundschaftspietät zu untergraben wage. Es mochte freilich vorkommen, dass, wie Grote sagt, junge Leute aus ihrem Umgang mit Sokrates neue (möglicherweise auch nicht recht verdaute) Ideen mit nach Hause brachten, welche den Vätern missfielen — man denke z. B. an verfängliche Argumentationen, wie Mem. 4, 2, 19 (S. 268 ff.) —; es konnte sich Belehrungs- und Streitsucht, Wortfechterei und Rechthaberei von Söhnen gegen die Väter einstellen und den Frieden und den Respect stören. Ja Sokrates selbst scheint in Folge seines festen Glaubens durch seine Jugenderziehung für nichts Anderes als für das Wol seiner Vaterstadt zu wirken hin und wieder doch zu weit vorgegangen zu sein im Eifer für seine gute Sache: die (wol öfter zur Erörterung kommende) Frage, ob der Satz, dass »der Nichtverstehende vom Verstehenden sich belehren lassen soll«, in allen Verhältnissen und so auch zwischen den Vätern und den Söhnen gelte, diese Frage hat er bejaht und hiefür in seiner Weise den Beweis (per analogiam) geführt, dass in dem Falle völliger intellectueller Unfähigkeit (παράνοια) die Väter nach dem Gesetze des Staats von ihren Angehörigen »gefesselt« werden dürfen (Mem. 1, 2, 49 ff.) und somit die Pietät am Wissen eine Grenze habe; an solche »Gesetze« zu erinnern, ist pädagogisch sehr bedenklich, und es konnte sehr wol so missdeutet werden, als reize Sokrates auf zur Verachtung oder gar Misshandlung der Väter (ebd. vgl. S. 266 ob.). Wirkliche Gefahr erwuchs jedoch für den Philosophen aus all Dem erst im Gefolge der nach dem Sturz der dreissig Tyrannen geschehenen Herstellung der demokratischen Verfassung (403): Sokrates wurde vier Jahre nach dieser des todeswürdigen Verbrechens angeklagt, dass er an die Götter, welche der Staat für Götter halte, nicht glaube, neue göttliche Wesen einführe (sein δαιμόνιον) und die Jünglinge verderbe. Zu voller Klarheit über die Ursachen, welche das Zustandekommen dieser nach ihrer religiösen Seite völlig falschen, nach der pädagogisch ethischen ungerechtest einseitigen und übertreibenden Anklage bewirkten, kann man nicht mehr gelangen, weil Xenophon, der sonst

in der Charakterisirung übel beleumundeter Männer, wie Kritias, Alkibiades (Mem. 1, 2), Menon (S. 241), nicht wortkarg ist, es entweder für unnöthig oder für unrathsam hielt, über die Personen der drei Kläger etwas zu sagen, so dass wir auf das Wenige verwiesen sind, was wir aus Plato und sonsther wissen. Der Hauptkläger Melētus war nach Plato ein junger, bis dahin unbekannter Mensch schwächlichen, aber hochmüthigen Aussehens (Apol. 25. Euthyphr. 2), ganz und gar nichtswürdig und schlecht, πάνυ μοχθηρὸς καὶ φαῦλος (Gorg. 521, wo er ohne Zweifel gemeint ist, vgl. Apol. 26), wol einer der »Streber«, welche von jeher das Leben grösserer und kleinerer Gemeinwesen vergiftet haben. Anytus war wie Kleon Lederfabricant, sehr reich von seinem Vater her, aristokratischem Sport nicht abgeneigt, wie er sich denn einmal als Liebhaber des schönen Alkibiades erklärte und ihm zu Ehren ein mit verschwenderischer Pracht ausgestattetes Gastmal anstellte, das übrigens dieser mit Hohn zurückwies (Plutarch. Alkib. 4), auch klug und resolut genug, um im Jahr 409 einer Verurtheilung wegen eines missglückten Seezugs nach Pylos durch Bestechung des Volksgerichts sich zu entziehen (Hermann, de Socratis accusatoribus p. 10), dessungeachtet aber ein grosser Volksmann, von Kritias verbannt, mit Thrasybul zurückgekehrt, zu wiederholten Malen der höchsten Aemter gewürdigt (Plat. Men. 90), heftiger Gegner der Sophisten wie anderer Jugendlehrer (91 ff.) und so auch des Sokrates, der ihn nach der unter Xenophon's Schriften stehenden kleinen Apologie dadurch gegen sich erbittert hatte, dass er ihn aufforderte, seinen talentvollen Sohn nicht beim Leder zu erziehen, sondern ihn etwas Besseres lernen zu lassen (§ 29). Vom dritten im Bunde, Lyko, weiss man gar nichts, als dass er ein Redner war und an der Anklage sich betheiligte. Der Urheber der Conjuration gegen Sokrates war wol Meletus, da sein Name überall voransteht; er war, wie es scheint, ein Poët (Hermann p. 9) und trat im Namen derjenigen seiner Collegen auf, welche den Philosophen hassten (Plat. Apol. 23); sein Vorgehen ist aber damit allein nicht erklärt, er muss noch weitere Gründe zu demselben und zu der excessiven Erbitterung, welche er gegen Sokrates zeigte, gehabt haben. Sehr natürlich dagegen erscheint es, dass Anytus einer Anklage gegen Sokrates beitrat, schon weil dieser nie Freund, sondern stets Gegner der Demo-

kratie gewesen war. In der ersten Zeit nach der Einreichung der Klagschrift scheint man im sokratischen Kreise sich nicht viel aus ihr gemacht zu haben. Plato schrieb einen kleinen Dialog des Sokrates mit dem Wahrsager Euthyphron, in welchem er die Anklage des Meletus zum Ausgangspunct einer logischen Discussion über den Begriff der Frömmigkeit nimmt, die in Ruhe und mit viel Ironie verläuft, als ob eine ernstliche Gefahr gar nicht vorhanden wäre; ja Plato legt darin seinem Meister Aeusserungen der Unzufriedenheit mit den in der öffentlichen Religion als wahr geltenden Mythen von den Feindschaften der Götter unter einander in den Mund, als ob sie ihm nicht das Geringste schaden könnten; vielleicht war damals der gefährliche Anytus noch nicht als Mitkläger hervorgetreten; im Dialog Krito wird sogar davon gesprochen, dass das ganze gerichtliche Verfahren gegen Sokrates zu rechter Zeit wol noch hätte abgewandt werden können (p. 45). Als es wirklich zur Verhandlung kam, brachte nach Xenophon (Mem. 1, 2) »der Ankläger«, unter welchem gewiss kein Anderer als Meletus, der Haupturheber und verantwortliche Vertreter der Klage, verstanden ist [1]), immerhin einiges Erhebliche auf die Bahn,

1) Xenophon wollte durch seine Memorabilien (1, 1, 20. 1, 2, 1) zeigen, dass die Klagschrift gegen S. in allen ihren Puncten (1, 1, 1) unwahr und das Gehör, das die Athener den γραψάμενοι gegeben haben, unbegreiflich sei. Sonach müssen die Stellen, in welchen es heisst: ἔφη ὁ κατήγορος (1, 2, 9. 12. 49. 51. 52. 56. 58) auf einen Kläger vor dem athenischen Gericht, nicht aber, wie Einige glauben, auf die unbedeutende Rede d. h. Stylübung bezogen werden, welche der obscure Redner Polykrates manche Jahre nach S.'s Tod (nach 393) gegen ihn geschrieben und für welche Isokrates (Busiris 2) ihm gehörig den Kopf zurechtgesetzt hat. Auch das ἔφη spricht unbedingt dagegen, dass ein Schreiber wie P. gemeint sei (Roquette, de Xenophontis vita 1884, S. 68 ff.). In specie aber muss das ἔφη ὁ κατήγορος sich beziehen auf den Hauptankläger, da X. nothwendig auf dessen Beschuldigungen einzugehen hatte, wenn seine Schrift Wirkung thun sollte. Hauptankläger aber ist Meletus sowol nach dem Euthyphron, nach Xen. Mem. 4, 4, 4 und Diog. L. 2, 40 (wo er allein genannt wird) und desgleichen nach der kleinen Apologie (§ 11—21), wie auch nach Plato's Apologie, wo p. 36 gesagt wird, M. habe den Process beinahe verloren, und er sei, wenn ihm nicht die beiden Andern zu Hilfe gekommen wären, dessen ganz sicher gewesen, die 1000 Drachmen bezahlen zu müssen, welche ein Ankläger in Athen entrichten musste, wenn er nicht wenigstens den fünften Theil der Stimmen der Richter gewann. Also war Meletus der verantwortliche Einbringer und Vertreter der Klage, somit »ὁ κατήγορος« κατ' ἐξοχήν. Zu tadeln ist übrigens auch Xenophon darüber, dass er dem M. die Paralleli-

er beschuldigte den Sokrates, dass er durch seine Kritik athenischer Einrichtungen (S. 265) die Jünglinge zur Gesetzesverachtung reize und sie gewaltthätig (βιαίους) mache, er erinnerte daran, dass Kritias und Alkibiades, welche Beide der Stadt am meisten Uebel angethan hätten unter den Staatsmännern jüngster Zeit, seine Schüler gewesen waren, er erwähnte, dass Sokrates oft die Erzählung des Homer von Odysseus Il. 2, 188 ff. im Munde geführt habe: »Welchen der Könige nun und edleren Männer er antraf, freundlich hemmt er diesen mit schmeichelnden Worten ihm nahend; welchen aber vom Volk er sah und schreiend ihn antraf, diesen schlug sein Scepter, und laut bedrohte das Wort ihn, Seltsamer! rege dich nicht und hör' auf Anderer Rede, die mehr gelten denn du! unkriegerisch bist du und kraftlos, nie auch weder im Kampf ein Gerechneter noch in dem Rathe« (ein allerdings im Munde des Sokrates nicht sehr vorsichtiges homerisches Citat). Aber er brachte auch die Verdrehung vor, dass Sokrates mit Bewusstsein und Absicht die Jünglinge Verachtung der Väter, Verwandten und Freunde gelehrt habe (vgl. S. 290), und die Lüge, dass er die hesiodischen Worte »kein Thun ist Schande, nur Nichtsthun ist Schande« (S. 146) so ausgelegt habe, »weder ungerechter noch schimpflicher Handlungen solle man sich enthalten, sondern all dergleichen thun um Gewinnes willen«, gerade so unwahrhaft, wie er nachher bei dem Verhör, das Sokrates mit ihm anstellte, die aristophanische Verleumdung aussprach, Sokrates theile die Ansicht des Anaxagoras über die Gestirne, dass sie nicht Götter, sondern Erdmassen seien, und er glaube überhaupt nicht, dass es Götter gebe (Plat. Apol. 26). Der Eindruck, den Meletus machte, war denn auch gering; er allein wäre unterlegen, Anytus und Lyko hatten ihm zum Siege helfen müssen (p. 36), was der Erstere u. A. that mit der wol an seine engern Anhänger unter den Geschwo-

sirung des raub- und blutdürstigen Kritias und des Alkibiades zugibt. A. hatte im Vergleich mit Jenem »der Stadt« nur sehr wenige »Uebel zugefügt« und zudem ihr sehr viel Gutes erwiesen. Dass er auf seinem Zuge nach Sicilien der Vorladung vor das athenische Volksgericht nicht folgte, von welchem Gerechtigkeit nicht zu erwarten war, das mögen ihm freilich die Volksführer, die so gut wie die Tyrannen am »Verbannen, Vermögeneinziehen und Tödten« (S. 234) ihre Freude hatten, ebensosehr oder noch mehr übel genommen haben, als dem Kritias die unermessliche Fülle von Elend, die er durch obige drei Dinge über athenische Bürger und Familien brachte.

renen gerichteten Weisung, »entweder hätte Sokrates von vornherein gar nicht vor das Gericht gezogen werden sollen, oder, nachdem er einmal da sei, müsse man ihn nothwendig tödten, da, wenn er jetzt durchkäme, alle Jünglinge ihm zufallen und durch seine Lehren ganz und gar verderbt werden würden« (p. 29); in der That wurde der Beklagte nur mit einer Mehrheit von 3 oder höchstens 30 Stimmen unter 500 für schuldig erkannt. Athenischem Gerichtsgebrauch gemäss sollte er nun sich selbst eine Strafe ansetzen dürfen; das aber wollte Sokrates nicht, da er die Sache so ansah, als ob er durch solche Ansetzung sich selbst als schuldig erkennen würde, er erklärte der Majorität rundweg, dass sie einen gerechtigkeitswidrigen Spruch gefällt habe, dass er nicht Verurtheilung, sondern die Ehre der Speisung im Prytaneion verdient hätte, und liess sich nur auf dringendes Zureden des Krito, Plato und anderer Freunde zur Ansetzung einer Geldbusse von 30 Minen (c. 2040 Mark) herbei. Wie es scheint, sahen die ihm abgeneigten Richter in diesem Protest gegen die Gerechtigkeit des Urtheils einen strafbaren Frevel gegen die Majestät des souveränen Volkes, und so wurde er denn zum Trinken des Schierlingsbechers verurtheilt. Einigermassen begreiflich wird der ganze Hergang durch die damalige Lage Athens. Die Stadt war durch das unglückliche Ende des peloponnesischen Kriegs von ihrer frühern Höhe herabgestürzt, arm, machtlos, ohne Mauern, ohne Schiffswerfte und Flotte, des stattlichen Insel- und Colonienreichs beraubt, das sie nach den Perserkriegen gewonnen hatte; der Unmuth der herrschenden Partei über diese freilich von Niemand als von ihr selbst verschuldete Lage der Dinge konnte Jedem, den sie als ihren Gegner ansah, gefährlich werden, gerade solcher böse Unmuth will gern ein Opfer haben; so war es wol auch hier. Die Partei der dreissig Tyrannen und diese selbst, soweit von ihnen noch der eine oder andere übrig war, hatte man amnestirt, um endlich wieder zur Ruhe zu kommen; bei Sokrates fiel diese Rücksicht weg; ihn, den auch sonst vielfach angefeindeten Mann, der zudem an der Spitze seiner Schüler auch nach dem Sturze der Oligarchie immer noch ungebeugten Hauptes umhergieng als der Vertreter der antidemokratischen Richtung, der freilich andrerseits auch schon viel zu alt war, als dass es hätte vernünftig sein können, ihn jetzt noch mit Gewalt zum Tode zu

bringen, ihn schafften Viele leichten, rachefrohen Herzens aus dem Wege, obwol zur Ehre Athens und des gesunden Menschenverstandes immer daran erinnert werden muss, dass nur etwa die Hälfte der Volksrichter ihn schuldig gefunden hat. Erleichtert war seine Tödtung leider auch durch die unselige perikleische Gerichtsverfassung. Da stand Ein Mann einer Masse von 500 Geschworenen gegenüber, unter welchen stets Leute sich befanden, die, wenn der Beklagte irgend etwas vorbrachte, das der Volksmajestät nicht gefiel, lärmten und tobten (Apol. 21. 27. 30) und nur durch erniedrigendes Betteln und Schmeicheln von der Verurtheilung eines ihnen nicht genehmen Mannes abgehalten werden konnten (ebd. 34 f. Xen. Mem. 4, 4, 4). Das Verfahren selbst war zudem viel summarischer, als das Interesse der Gerechtigkeit es erforderte: man musste auf sämmtliche Beschuldigungen, welche die Kläger vorbrachten, antworten in Einer Rede, für deren Dauer zudem durch die aufgestellte Wasseruhr ein bestimmtes Zeitmass festgestellt war; die Entscheidung erfolgte ohne Berathschlagung des Gerichts, gewöhnlich auch ohne Dupliken und Repliken, auf der Stelle, nachdem die Parteien gesprochen hatten; einige wenige Stunden, und die ganze Tragicocomedy einer athenischen »Gerichtsverhandlung« über Leben und Tod war vorüber, die »Richter« erhielten ihren Sold, der Verurtheilte ward zum Sterben abgeführt, während, wie in Plato's Apologie (p. 37) mit Recht hervorgehoben wird, »andere Menschen als die Athener nicht blos Einen, sondern viele Tage lang über Todesstrafen zu verhandeln pflegten«. In der That, wenn die Sophisten lehrten: es gibt kein Recht, es gibt nur Gewalt, so traf das auf Athen vollkommen zu, sobald politische und sonstige Parteiapprehensionen ins Spiel kamen; die perikleische Gerichtsverfassung gab solchen volle Macht, und so ist sie tödtlich für Sokrates geworden, obwol sich zugeben lässt, dass Dieser selbst etwas objectiver oder juristischer (d. h. mehr an die einzelnen Klagpuncte sich haltend, statt mehr nur seine persönliche Gesinnung und Wirksamkeit überhaupt ethisch zu vertheidigen) sowie auch etwas entgegenkommender und herablassender hätte auftreten können, als er angewidert durch unwahre Beschuldigungen und empört darüber, einem Menschen wie Meletus sich gegenübergestellt zu sehen, es gethan hat.

Auch eine besondere persönliche Eigenthümlichkeit des Sokrates hat vielleicht auf den äusseren Gang und Erfolg seiner Vertheidigung nicht günstig gewirkt. Das geistige Innenleben hatte bei diesem Manne eine Intensität einzig in ihrer Art. Das Nachsinnen über Gegenstände, welche ihm in irgend einer Beziehung eine Schwierigkeit für das Erkennen darboten, konnte ihn so stark ergreifen, dass für eine Zeit lang alles Andere seinem Bewusstsein entschwand und er daher in einer nach aussen vollkommen regungslosen Versunkenheit in sich selber sich befand, die möglicherweise sehr lange anhielt (ein Beispiel davon gibt Plato im Symposion p. 220 vgl. 174). Ganz besonders aber war gewiss schon von Jugend an das Sinnen seines Geistes auf dasjenige gerichtet, was dem Menschen, ihm selbst oder Andern, heilsam (nützlich) ist und was nicht [1]. Bei allem bedeutungsvollern Handeln schwebte ihm die Frage vor, ob es heilsam sei oder das Gegentheil, und auch in solchen Fällen, in welchen eine bewusst verständige Untersuchung der Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines Thuns und ein auf solche Untersuchung sich gründendes Urtheil über Erfolg und Ausgang desselben nicht möglich war, weil keine Data dafür vorlagen, auch in solchen Fällen regten sich in ihm (ohne Zweifel auf dem Grunde unwillkürlich unbewusster Eindrücke, welche die Personen, die Sachen, die Verhältnisse auf ihn hervorbrachten) unwiderstehliche Gefühle oder Ahnungen, dass Dies oder Jenes nicht heilsam, sondern zu unterlassen sei, Ahnungen, deren Ausbleiben bei wichtigen Handlungen ihm zugleich ein Zeichen davon war, dass bei denselben nichts Schadenbringendes zu fürchten, dass sie somit unbedenklich ins Werk zu setzen seien. Schon von Kindheit an (ἐκ παιδός) vernahm er solche Stimmen (φωνή Apol. 31) in sich, welche ihn von Dem und Jenem abhielten oder ihn trieben, Andern von Etwas, was sie thun wollten, abzurathen, und die Wahrheit derselben bestätigte sich ihm (Xen. Mem. 1, 1, 4) oft genug durch den Erfolg (da der ruhige, besonnene, auf Alles achtsame Geist des Sokrates ihn sicher in den Stand setzte, meist oder jedesmal

1) Indem ich auf die vortreffliche Erörterung Zeller's (2, 1, 68 ff.) verweise, möchte ich nur hervorheben, dass ich glaube, das sokratische Daimonion müsse bestimmter, als gewöhnlich geschieht, mit der Richtung des S. auf das »Nützliche« in Verbindung gebracht werden, um psychologisch begreifbar zu sein.

mit richtigem Tacte zu ahnen). Um der Unmittelbarkeit willen, mit welcher solche Warnungsstimmen sich ihm ohne eigenes Zuthun subjectiv menschlicher Reflexion aufdrangen, und wol auch in Folge der Bewahrheitungen, die sie durch den Erfolg erhielten, erschienen sie ihm als etwas nicht Menschliches, sondern Uebermenschliches, somit Göttliches; er nannte sie das δαιμόνιον σημεῖον, auch τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (Plat. Apol. 40) oder kürzer das Daimonion, dessen Weisungen er unverbrüchlich folgte. Dieses Daimonion nun schwieg, als Sokrates die Gerichtshalle betrat, was für ihn eine Vergewisserung darüber war, dass, was ihm auch durch seine Richter angethan werde, selbst der Tod, kein Uebel für ihn sein könne (ebd.); aber es hatte ihn vorher (Mem. 4, 8, 5) von einer bereits begonnenen rednerischen Vorbereitung auf seine Vertheidigung abgehalten, was wir wol so zu verstehen haben, dass das unwiderstehliche Gefühl in ihm sich regte, ein methodisches Vorausentwerfen seiner Vertheidigungsrede könnte seiner Würde und damit auch vielleicht der Wirkung seiner Worte schaden, weil ein streng rhetorisch präparirtes Auftreten ein zu entschiedenes Verleugnen seiner sonstigen dialektischen Weise behufs des persönlichen Zwecks der Selbstvertheidigung involvirt hätte, und weil es nicht den Eindruck gemacht haben würde, dass Sokrates nichts irgendwie willkürlich Berechnetes und Ersonnenes, sondern nur Solches redet, was im Augenblicke, da er spricht, ihm im Innern der Seele sich unbedingt darstellt und aufdrängt als das Wahre und Rechte, das er anders nicht sagen kann. Diese Weisung seines Daimonion hat aber doch vielleicht Sokrates zu genau befolgt und ist hiedurch möglicherweise daran verhindert worden, auf die Hauptsache, auf die Anklage wegen Jugendverderbung, so bestimmt im Einzelnen einzugehen, als es ihm etwa förderlich gewesen wäre (vgl. Schleiermacher Einl. zur Apol. S. 127).

II. Was den ethischen Werth der sokratischen Lehre an sich selbst betrifft, so ist zunächst diess gewiss: eigentliche Moral oder Lehre von der Moralität (S. 63 ff.) haben wir bei Sokrates in wahrhafter Weise. Sein Princip ist: Tüchtigkeit fürs Leben oder Verstehen und Ausüben des in allen Lebensgebieten Zweckmässigen, eine Tüchtigkeit zunächst durch das Erkennen zu erlernen, aber ebensosehr nur dadurch zu erlangen und zu behaupten, dass der Mensch der Sinnlichkeit keine Macht über seine

Seele gibt, sondern sich zu einer durch nichts zu erschütternden inneren Freiheit hievon erhebt. Das ist wirkliche Moral: die Moral soll nichts Einseitiges als Ziel aufstellen, sondern den Menschen tüchtig machen für Alles; sie soll aber die Sache auch nicht leicht nehmen, sondern warnen vor Dem, was den Menschen und all sein Thun verdirbt, vor der Macht des Sinnlichen. Sokrates schwebte das Ganze der sittlichen Welt vor, und darum ist er der Moralphilosoph κατ᾽ ἐξοχήν.

Ganz gelang es nun freilich auch ihm nicht, das sittliche Gebiet richtig aufzufassen. Zwei auffallende Erscheinungen sind es hauptsächlich, welche kritische Bedenken herausfordern, einmal der zu grosse Werth, der dem Erkennen beigelegt wird, zweitens die dessungeachtet vorhandene Beschränkung des menschlichen Handelns auf die reellpraktischen Lebensinteressen.

Sokrates erkannte es als seine Mission, seine Mitbürger zum Streben nach wahrem Wissen zu bringen; von hier aus fand er, dass das Wissen auch für das Handeln nothwendig ist, weil nur der tüchtig zum Handeln ist, der seine Sache versteht; und diese in der Sachkenntniss bestehende Tüchtigkeit des Handelns ist ihm nun, wenn sie wirklich auf das individuell und allgemein Gute gerichtet ist, die Tugend. Hiebei ist nun, wie schon S. 269 ff. nachgewiesen wurde, offenbar diess mangelhaft, dass er behauptet, die Richtung des Handelns auf das Gute finde sich einfach damit ein, dass man das Gute erkennt. Dazu, dass der Mensch das Gute, von dem er weiss, stets auch thäte, dazu müsste gute Gesinnung in ihm bereits vorhanden sein, oder dazu wäre vorauszusetzen entweder eine unbedingte Gläubigkeit, eine unbedingt folgsame Kindlichkeit, oder eine vollkommene natürliche Gutmüthigkeit und Reinheit des Herzens. So aber, wie der Mensch einmal ist, kann auf dieses Alles nicht von vorn herein und überall gerechnet, sondern die gute Gesinnung muss in der Regel erst hervorgebracht werden. Ohne Werth für diese Hervorbringung sittlicher Gesinnung ist allerdings das Wissen nicht, weil das Erkennen des Guten ein Gefühl seines Werthes und seiner Würde mit sich führen und somit im Menschen Achtung vor demselben begründen kann; aber das Wissen allein reicht nicht zu: die der Tugend entgegengesetzten Strebungen sind zu mannigfaltig und zu intensiv, um der bessern Einsicht so leicht zu weichen;

diesen muss noch durch etwas Anderes als durch blosse Belehrung, durch Erziehung im weitesten und ernstesten Sinne des Worts, begegnet werden, wie diess gleich die Nachfolger des Sokrates, Plato und Aristoteles, energisch ausgesprochen haben. Was ist nun aber wol die Ursache dieser einseitigen Bevorzugung des Wissens? Es findet statt eine Verwechslung des praktisch oder pragmatisch technischen und des moralischen Elements, eine Verwechslung von Tüchtigkeit und Tugend, welche sogar sprachlich klar vorliegt, wenn Sokrates ἀρετή und τέχνη (βασιλική) Mem. 4, 2, 11 promiscue gebraucht. Im technischen Gebiet ist es wahr: »wer kennen gelernt hat, was nöthig und nützlich oder gut ist um diesen oder jenen Zweck zu erreichen, der wird sofort nach diesem Erkennen handeln, er wird die rechten Mittel für seinen Zweck wählen«; denn eben darum handelt es sich im Technischen, was man will, recht ausführen. Anders aber ist es im moralischen Gebiet; da kann man nicht sagen: »wer kennen gelernt hat, was man wollen soll, wird es auch thun«; denn das Wollen des Menschen weicht in Folge der verschiedenartigen Triebfedern, welche in ihm wirksam sind, vom Sollen oft so stark ab, dass der Mensch um Letzteres sich eben nicht kümmert, oder: im moralischen Gebiet handelt es sich vorerst nicht um die Mittel, sondern um die Zwecke, und diese setzt sich der Mensch eben so, wie er will. Niemand wird leicht so thöricht sein, wenn er einen Zweck will, dazu nicht die rechten Mittel zu wählen; aber Jeder kann so thöricht oder so schlimm sein, sich Zwecke zu setzen, die zwar nicht recht sind, aber den Neigungen, Affecten und Leidenschaften des Menschen schmeicheln. Dass nun Sokrates dieser Verwechslung nicht aus dem Wege gieng, das kam theils von seiner an sich ganz berechtigten Begeisterung für das Wissen, theils von gleich hoher Begeisterung für das Gute, dem er die Macht über das Böse zutraute, sobald es nur richtig erkannt wäre, theils von seiner »Mission«, die eben darin bestand, die Nothwendigkeit eines gediegenen und klaren Wissens seinen namentlich im Staatsleben so vielfach in der Irre gehenden Mitbürgern zum Bewusstsein zu bringen. Nichtwissen war der Hauptfehler des edlen Regungen ja gar nicht unzugänglichen, in der Gesinnung nicht unedeln athenischen Volkes (Apol. 30). Indess ist das, was man gegen diese Verwechslung sagen muss, nicht so

zu nehmen, als sollte im moralischen Gebiet dem Wissen eine hohe Wichtigkeit abgesprochen werden. Es ist ein Hauptgebot: »handle mit Einsicht, wisse, was Du thust, und thue hiedurch richtig, was Du thust«, namentlich in so wichtigen Angelegenheiten, wie die allgemein politischen es sind. Nur dasjenige Handeln ist sittlich recht, welches beruht auf vollständiger Erkenntniss der Frage, ob es gut oder nicht gut ist; man soll nicht handeln nach blossen natürlichen Impulsen und Triebfedern, sondern nach Principien, über welche man sich klare Rechenschaft geben kann, man soll sich die Mühe nehmen, nachzusehen, ob man wirklich richtig handelt. Das Dringen hierauf ist es, was das Bleibende der sokratischen Ethik und die Stärke der sokratischen Dialogen ausmacht; allem sinnlichen, leidenschaftlichen, eigenwilligen, unklaren, beschränkten Handeln, aller falschen Meinung die Dinge ohne Verständniss gut angreifen zu können, all Dem kann nie und nirgends besser entgegengetreten werden, als es von Sokrates geschehen ist in seinem unermüdlichen Kampfe mit der Unwissenheit und in seinem eigenen Leben und Thun, in welchem er die Freiheit und Klarheit des ungetrübt hellen, nach allen Seiten hin offenen Bewusstseins der Dinge zu so rein vollendeter Darstellung gebracht hat. Ebenso ist mit der sokratischen Lehre auch noch etwas weiteres sittlich Wichtiges angebahnt, das Gelangen zu unerschütterlichen sittlichen Ueberzeugungen in Betreff alles Handelns. Wer das Gute nicht blos überhaupt kennt, sondern zugleich — was ja Sokrates auch will — eine klare, begrifflich vermittelte Anschauung sich davon gebildet hat, dass und warum Dasjenige, was er als gut erachtet, wirklich und wahrhaft gut sei, der steht im Glauben daran fest, der lässt sich so leicht nicht davon abbringen, eine Ueberzeugungsfestigkeit, welche Sokrates gleichfalls im Leben überallhin so entschieden und sogar sich selbst zum Nachtheil bewährte, wie nicht leicht ein anderer Weiser es gethan hat.

Wie nach dem bisher Gesagten der sokratische Tugendbegriff, weil er auf das Erkennen zu hohen Werth legt, zu intellectualistisch ist, so ist er nun nach einer andern Seite hin auch wieder zu praktisch, sofern Sokrates nur das Nützliche als erstrebenswerth oder gut gelten lässt. Es hängt diess zwar eng zusammen mit dem berechtigten Kriticismus des Philosophen gegen alle Be-

fassung des Menschen mit transscendenten Dingen, und es ist ein ganz tüchtiger, gesund bürgerlicher Realismus, der nicht zu tadeln ist, da Sokrates will, dass man sowol Andern als sich selbst nützlich sei: Bekämpfung des Schädlichen und Beförderung des Nützlichen, Heilsamen u. s. w. ist (S. 67 f.) die Hauptsache pflichtmässigen Handelns; mit Recht sagt Hegel (Geschichte der Philosophie 2, 457): »was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung ist in der That nützlich«, und das gilt auch vom Streben nach dem der eigenen Persönlichkeit Zuträglichen: wenn Sokrates darauf dringt, dass man »seinen Nutzen suche, dass man für sich selbst, für Seele und Leib sorge« (ἐπιμελεῖσθαι Mem. 1, 2, 2 ff. 3, 12, 1—8. 1, 5, 3), so ist das nicht »Egoismus«, wie schon gesagt wurde, sondern sittlich richtige Erinnerung daran, dass man nichts vernachlässige, was der Sorge bedarf, und so auch sich selbst nicht, und daran, dass man nicht gering schätze, was durch Sorge in möglichst guten und damit auch dem eigenen wie fremdem Wol förderlichen Stand gebracht werden kann. Einseitig aber ist diese rein praktische Lebensauffassung eben doch; es ist keine gerechte Würdigung aller über das Nützliche hinausgehenden (ideellen) Geistesrichtungen vorhanden, wie z. B. Pflege des Schönen (das mit dem Nützlichen identificirt wird), Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen ohne Rücksicht auf praktische Zwecke; sie soll nach Sokrates nicht über die Grenze des Nützlichen hinaus getrieben werden (Mem. 4, 7). Hiemit steht weiter in unmittelbarem Zusammenhang das Fehlen der Idee, dass der Mensch berufen ist mit seinen Kräften überhaupt Alles zu leisten, was er vermag, oder vollkommen zu werden und zu sein nach jeder Seite hin. Auch die Idee des Wolwollens kommt nicht ganz zum Durchbruch bei diesem Utilismus; man soll freilich in erster Linie Andern nützen, aber man soll auch so weit möglich Freundlichkeit, Theilnahme, Liebe gegen sie hegen und ihnen dadurch wolthun.

Wie von dem Nützlichkeitsbegriff des Sokrates, so hat man auch von seiner eudämonistischen Tugendbegründung viel Aufhebens gemacht, das nicht richtig ist. Es ist (S. 287) schon hervorgehoben worden, dass es in der damaligen Zeit ein Verdienst war, die Tugend, nicht das Laster, als das Glücklichmachende aufzuweisen, und es ist gar nicht einmal wahr,

dass Sokrates die Tugend blos eudämonistisch begründet habe. Er hat (S. 274 f.) sie vielmehr auch vom Standpunct der Menschenehre und der Manneswürde aus als das allein zulässige Verhalten nachgewiesen, er hat den hellenischen Begriff des Schönen, des καλόν, nicht aufgegeben trotz seiner Neigung ihn mit dem des Brauchbaren, des χρήσιμον, zu identificiren (S. 274), und er erklärt demgemäss oft genug, das Laster sei (ähnlich wie die Unwissenheit 1, 1, 16. 1, 7, 3. 3, 1, 2. 4, 2, 22. 39 und noch mehr als sie) schändlich, αἰσχρόν (4, 5, 4. 2, 1, 5), thierisch (2, 1, 5. 4, 5, 11), schweinisch, ὑϊκόν (1, 2, 30. 1, 3, 7), nicht geziemend einem edeln und tüchtigen Mann, οὐ πρέπον ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ (1, 2, 29), sclavisch (1, 5, 6) und des Freien unwürdig, ἀνελεύθερον (Symp. 8, 23). Auch will ja Sokrates die Tugend nicht, was man so heisst, »begründen«, sondern er will sie empfehlen; warum sollte er das nicht auch thun auf dem so einleuchtenden »eudämonistischen« Wege? er ist praktischer Moralist, nicht Moraltheoretiker. Er hätte aber zudem andererseits gewiss ganz und gar nichts dagegen gehabt, wenn sich ihm eine streng objectiv-gesetzliche Deduction der Moral (S. 111) dargeboten hätte, er hätte sich z. B. mit Kant ganz einverstanden erklären können. Und zwar diess um so mehr, da ihm die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit moralisches Hauptgebot ist. Die Wichtigkeit, welche die ἐγκράτεια bei ihm hat, durchbricht zugleich bei ihm schon (wie nachher bei den Kynikern) seine intellectualistische Auffassung der Tugend; denn sie erfordert ein Sichzusammennehmen des Willens, das nicht blos durch Erkenntniss, sondern durch festen Vorsatz und stete Uebung zu erreichen ist. Freilich ist sie ihm nur Fundament der ἀρετή (S. 286), weil ihm ἀρετή in der Regel so viel als Tüchtigkeit zu zweckmässigem Handeln ist; aber mehr braucht es nicht, als dass sie zum Fundament alles Sittlichen erklärt wird, und gerade sie hat er nicht blos eudämonistisch, sondern vom Standpunct der Menschenehre und Manneswürde aus empfohlen, was die vorhin angeführten Stellen genugsam beweisen. Und woher hat er diesen Gedanken der Menschenehre und Manneswürde? Nicht blos aus den althellenischen Vorstellungen von Kalokagathie (S. 274 f.), sondern vor Allem daher, dass ihm das Wissen das Höchste ist, und dass ihm ebendarum der Mensch, sofern er specifisch wissendes Wesen ist,

als das oberste aller Geschöpfe gilt (S. 264 f.), welchem thierartig Niedriges nicht geziemt, und welchem es zukommt, dieses seines Vorzugs stets eingedenk zu sein (Mem. 4, 5, 11), — diess zugleich ein Hauptpunct, an welchem klar wird, wie eng bei Sokrates, diesem Mann aus Einem Guss, alle einzelnen ethischen Lehren mit seinem Grundprincip, der Idee des Wissens, zusammenhängen.

Endlich ist über Sokrates zu bemerken, dass er noch zu keiner bestimmten und entschiedenen Lehre vom Zweck des Lebens gelangt ist. Er lässt Alles, was bisher als solcher galt, stehen; er untersucht die sittliche Berechtigung des Strebens nach Glückseligkeit u. s. w. nicht, er unterstellt dasselbe zwar der religiösen Idee, dass der Mensch von Gott zur Glückseligkeit geschaffen sei, aber auch diess verfolgt er nicht weiter, weil seine Erkenntnisstheorie ihn hier nicht weiter vorgehen lässt. Allerdings ist er eben durch sein Stehenbleiben bei den bisher geltenden Lebenszwecken von den Einseitigkeiten späterer Moralsysteme frei geblieben, er nimmt den Menschen, wie er ist, er erkennt alle Bestrebungen an, welche dem Leben concreten Inhalt geben, er ist universeller Ethiker, nach dessen Moral man wirklich leben kann. Andererseits jedoch hat er bereits einen »kynisch-stoischen« Rigorismus an sich (wegen dessen ihn sogar Aristophanes »Wolken« V. 363. 414 ff. bewundert), er erklärt das Nichtsbedürfen für das Höchste, weil er dabei Tugend, Freiheit, Glückseligkeit als am besten gesichert betrachtet; nähme man ihn hier beim Wort, so hörte jene Universalität seiner Moral auf, er wäre schon Idealist, der mit dem Realen nichts zu thun haben will. Freilich macht er das Nichtsbedürfen nicht zum ausschliesslichen Moralprincip, sondern sieht es nur als das Höchste und Beste an, was man erstreben könne, aber ebendamit ist seine Lehre von der Bestimmung des Menschen nicht bestimmt genug, d. h. nicht frei von einem Schwanken zwischen Universalismus und Rigorismus.

Daher nun kommt die Erscheinung, dass jetzt in der griechischen Philosophie die Frage nach dem Zweck des Lebens Hauptsache wird. Zu der klaren Bestimmtheit, welche Sokrates in allem Denken anstreben gelehrt hatte, gehörte auch eine bestimmt formulirte Ansicht vom τέλος τοῦ βίου, und zwar um so mehr, als man einmal aus dem Alten heraus und zur selbstständigen Ausbildung neuer Lebensanschauungen angewiesen war;

alle sokratischen Schulen beginnen daher nunmehr die Lehre vom Lebenszweck voranzustellen. Und zwar bestimmen sie dieselbe zunächst noch in so oder anders einseitiger Weise; ihre Vertreter wollen Einen bestimmten Zweck nachweisen, aber sie verlieren darüber die Universalität, sie verfolgen besondere exclusive Tendenzen, die in den Zeitverhältnissen und Zeitstimmungen sowie in den Individualitäten der Einzelnen begründet waren; erst in der zweiten Generation kommt es wieder zu einer universellen Ethik durch Aristoteles. Aber diese Einseitigkeiten haben der Entwicklung der Ethik seit Sokrates eine grosse Mannigfaltigkeit (S. 248) gegeben, welche doch erfolgreich wirkte; so ziemlich alle an sich möglichen d. h. im Geist der Menschheit präformirt liegenden Moralanschauungen hat Sokrates durch seine anregende Wirksamkeit zum Licht hervorgerufen, Alle schlossen sich ihm an oder suchten doch einen Halt an ihm, sowol die Männer des Lebensgenusses als die des ernsten Strebens und innerhalb dieser sowol die Männer der strengen Moralität als die der idealen Geistesrichtung, obwol nur die Letztern es waren, welche die sokratischen Anregungen wahrhaft fruchtbar entwickelt haben.

Aristipp und seine Nachfolger (die Kyrenaiker).

Die Berühmtheit des Sokrates führte ihm neben anderen auswärtigen Schülern und Freunden einen solchen auch aus Kyrene zu, den Aristipp, einen Mann, durch den an der Hand der sokratischen Philosophie eine ethische Lehre begründet wurde, welche der des Meisters in wesentlichen Dingen schnurstracks entgegengesetzt, ja von der Art war, dass ihr Anspruch Moral zu heissen als ein sehr zweifelhafter erscheinen kann. Es ist der Hedonismus oder die Lehre, dass Vergnügen der höchste oder gar Eine Zweck des Lebens sei.

Griechen von der Insel Thera hatten im siebenten Jahrhundert die Stadt Kyrene in Nordafrica gegründet, welche zu grosser Blüte gelangte, aber auch an dem Erbübel fast aller hellenischen Staaten, an Bürgerkriegen und Parteikämpfen, ihren gehörigen Antheil hatte, und zwar namentlich seitdem an die Stelle der Königsherrschaft um 450 die Republik getreten war. Die Kyrenäer baten deswegen später einmal Plato, der eine Zeit lang sich bei

ihnen aufgehalten hatte, ihrer Stadt eine Verfassung zu geben; er soll aber dieses Gesuch wegen ihres leichtsinnigen Charakters (ῥαθυμία) abgelehnt haben (Thrige, res Cyrenensium p. 192). Kunst und Wissenschaft fanden in Kyrene viele Pflege; ein Kyrenäer war z. B. der Mathematiker Theodorus, um dess willen Plato jene Reise nach Kyrene gemacht hat. Von Aristipp nun (über welchen hauptsächlich die Schrift von Stein de philosophia Cyrenaica 1855 zu vergleichen ist) wird erzählt, er habe von Sokrates gehört und in Olympia den Athener Ischomachus (wol denselben, der in Xenophon's Schrift über die Haushaltungskunst das Wort führt) befragt, durch was für Gespräche Sokrates eine so überwältigende Einwirkung auf die Jünglinge übe (τί διαλεγόμενος οὕτω τοὺς νέους διατίθησι); ergriffen von dem Wenigen, was Ischomachus ihm sagte, habe er keine Ruhe gehabt, bis er nach Athen reiste und Sokrates selbst kennen lernte (Plutarch. de curiositate 2. vgl. Diog. Laërt. 2, 65). Wann diess geschah und wie alt Aristipp damals war, ist nicht bekannt; als einer derjenigen Freunde des Sokrates, welche sich dem Meister gegenüber schon etwas herausnehmen konnten, erscheint er in den Versuchen, die er Mem. 3, 8 macht, Sokrates in Betreff der Begriffe des Guten und Schönen in Verlegenheit zu bringen (vgl. S. 273), sodass man annehmen kann, er habe nicht zu den jüngsten Mitgliedern des sokratischen Kreises gehört; Stein (S. 18) setzt seine Geburt um's Jahr 435. Beim Tode des Meisters war er in Athen nicht anwesend (Plat. Phaed. 59). Später wurde er bekannt mit Dionys von Syrakus, zunächst wol mit dem ältern, welcher c. 406—368 regierte, vielleicht auch mit dem jüngern während dessen erster Herrschaft über Syrakus von 368 bis 358. Einem dieser Dionyse übersandte er nach D. L. 2, 83 drei Bücher libyscher Geschichten; ausserdem werden ihm ebendaselbst § 84 f. zahlreiche, wie es scheint kleinere, Schriften ethischen, paränetischen und didaktischen Inhaltes zugeschrieben, darunter auch solche, in welchen er sich gegen Vorwürfe über seine üppige Lebensweise rechtfertigte, ausserdem zwei, welche an die ihm befreundete Hetäre Lais in Korinth gerichtet waren. Obwol, wie es scheint, von Hause aus wolhabend und in Syrakus oftmals beschenkt, erwarb er sich das viele Geld, das er verbrauchte, auch dadurch, dass er hin und wieder als Weisheitslehrer thätig war und Bezahlung nahm wie die

Sophisten (D. L. 2, 65). In den letzten Jahren seines Lebens scheint er wieder in Kyrene sich aufgehalten zu haben, wo er seine Tochter Arete in den Grundsätzen seiner Lehre unterwies.

Aristipp wird überall als der Stifter der kyrenisch-hedonistischen Schule bezeichnet; es ist aber nicht bekannt, wie weit er die Lehre derselben schon ausgebildet hat. Was man bestimmt von ihm weiss, ist Folgendes. Er fühlte sich zu Sokrates unbedingt hingezogen einmal durch die Geistesbildung, welche man im Umgang mit ihm erwerben konnte, und er hielt diese Geistesbildung stets hoch als Etwas, wodurch der Mensch erst zum Menschen werde. »Besser, sagte (oder schrieb) er, ist es, ein Bettler sein als ein Ungebildeter, denn Jenen kann durch Geld geholfen, Diese müssen aber erst zu Menschen gemacht werden«, was nicht so leicht ist wie ersteres (ἄμεινον ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δὲ ἀνθρωπισμοῦ δέονται D. L. 2, 70); von Einem gefragt, was sein Sohn Gutes erlangen würde, wenn man ihm Bildung gäbe (παιδευθείς), erwiederte er (2, 72): »wenn auch nichts Andres, so doch diess, dass er im Schauspiel nicht wie ein Stein auf einem Steine sitzt« (nicht da hockt und zuschaut, ohne zu verstehen, was er sieht); insbesondere hob er den alles Andere übersteigenden Werth der Philosophie hervor, wenn er (2, 79) die, welche die gewöhnlichen Kenntnisse und Wissenschaften verstehen, aber in der Philosophie nicht vorwärts können, mit den Freiern der Penelope verglich, welche die Mägde hatten, die Herrin aber nicht zu gewinnen vermochten. Auch die Willenskraft, Selbstbeherrschung und Seelenruhe des Meisters hielt er hoch und strebte ihr nach (s. u.); gefragt, wie Sokrates gestorben sei, antwortete er: »so wie ich sterben zu können wünschte« (ὡς ἄν ἐγὼ εὐξαίμην 2, 76). Allein auf der andern Seite war er durchaus der »leichtsinnige« Kyrenäer; er bekannte sich schon während seines Umgangs mit Sokrates, der ihm deswegen die Erzählung von Herakles am Scheideweg (S. 222) entgegenhielt, zu dem Grundsatze, so leicht und angenehm als möglich zu leben (βούλεσθαι ἢ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν), und er sah als Hauptweg zur Glückseligkeit dieses an, sich um die Verhältnisse der Aussenwelt, namentlich um den Staat nicht zu bekümmern, sondern seine Freiheit (ἐλευθερία) sich zu wahren, daher auch sich in keinen Staat hineinzuschliessen, sondern überall als Fremder zu leben (Xen.

Mem. 2, 1, 9 ff.). Er war also Vertreter der Tendenz auf Emancipation des Subjects, eine Tendenz, welche dazumal sehr natürlich war bei dem äussern und innern Zerfall so mancher Staaten, bei dem grossen Missverhältniss zwischen ihren Anforderungen an das Individuum (S. 282) und Dem, was sie für dieselben gewährten, und bei den ewigen Unruhen und Feindseligkeiten der Bürger und Parteien; auch sonst findet sich die Denkweise, man thue am besten und habe das Recht, für sich selbst zu sorgen, für sich selbst leidlich und behaglich zu leben, statt mit dem unbequemen, drückenden und gefährlichen Staatswesen sich zu befassen (Xen. Symp. 4, 29 ff.). Statt diess zu thun zog Aristipp in Griechenland herum nicht blos als Weisheitslehrer, welche Profession er nur nebenher betrieb, sondern hauptsächlich als Welt- und Lebemann, zu welcher Rolle er ganz eigens befähigt war durch Parrhesie, Geistreichheit, stets schlagfertigen Witz und durch einen Humor, kraft dessen er auch Unangenehmes, wenn es sein musste, leicht zu ertragen vermochte. Von Jemand darüber verspottet, dass er dem Dionys zu Füssen fiel, als dieser eine von ihm für einen Freund eingelegte Bitte nicht gewähren wollte, erwiederte er: »nicht ich bin schuld (an dieser sclavischen Erniedrigung), sondern der Dionys, der seine Ohren in den Füssen hat« (D. L. 2, 79). Von Dionys gefragt, warum er eigentlich zu ihm komme, erwiederte er: »um Dir zu geben, was Du nicht hast, und von Dir zu bekommen, was ich nicht habe«, oder nach anderer Version: »als ich Weisheit brauchte, kam ich zu Sokrates; jetzt, da ich Geld brauche, komme ich zu Dir« (2, 77 f.); von Demselben gefragt, warum die Philosophen vor die Thüren der Reichen gehen, die Reichen aber nie vor die der Philosophen, sagte er: »weil Jene wissen, was sie brauchen, Diese aber nicht« (2, 69), und noch stärker: als Dionys zu ihm sagte, »ich habe keinen Nutzen von Dir gehabt«, sagte Aristipp: »ganz richtig, denn wenn Du Nutzen von meinem Verkehr gezogen hättest, so hättest Du Dich von der Tyrannis losgemacht, wie von einer ἱερὰ νόσος«, d. h. (Steph.) von einer entsetzlichen, kaum heilbaren Krankheit (Stob. Flor. 49, 22). Darüber getadelt, dass er, obwol Schüler des Sokrates, Geld für seinen Unterricht nehme, erwiederte er: »allerdings thue ich es; Sokrates nahm, wenn man ihm Korn und Wein schickte, nur Weniges an und

sandte das Uebrige zurück, allein er konnte das gut thun, denn er hatte die Ersten in Athen (die Kallias, Krito u. A., welche der Xanthippe wol oft Etwas ins Haus schickten, wie auch aus Xen. Oek. 2, 8 hervorzugehen scheint, dass Sokrates im Nothfall Unterstützungen von Freunden erhielt) zu Schatzmeistern, ich aber habe als solchen nur meinen Diener, den ich mir um mein eigen Geld gekauft« (2, 74). Oder ein andermal hübsch witzig, Geld nehme er von seinen Bekannten für den Unterricht in der Weisheit »nicht um es selbst zu brauchen, sondern damit Jene erfahren, wozu (d. h. zum Weisheitserwerb) man das Geld gebrauchen soll« (2, 72). Bei einem Seesturm hatte Aristipp Angst; als einer der Mitfahrenden sagte, wir ungelehrten Leute fürchten uns nicht, ihr Philosophen aber seid feig, so gab er die allerdings sehr selbstbewusste Antwort: »wir Beide haben nicht gleich tüchtige Seelen zu verlieren« (οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἕκαστοι 2, 71). Zu spät bemerkend, dass er in ein Piratenschiff gerathen war, nahm er sein Geld heraus, zählte es, liess es scheinbar unfreiwillig ins Meer fallen und that einen schweren Seufzer, denn (sagte er nachher) »es ist besser, dass dieses Geld um Aristipp's als Aristipp um dieses Geldes willen zu Grunde geht« (2, 77); zu seinem Bedienten, welchem unterwegs das zu tragende Geld zu schwer wurde, sagte er: »wirf davon weg, was Dir zu viel ist, und trage weiter, soviel Du kannst« (ebd.).

Von seinen Grundsätzen und Lehren ist Folgendes überliefert. Aus seiner Lebensweise und aus einzelnen zum Theil frevelhaft humoristischen Aeusserungen (z. B. dass mit einer Dirne umgehen, die Jedermann zu Willen ist, gerade so wenig anzufechten sei, als wenn man in einem Hause wohnt, in welchem schon Viele gewohnt, oder in einem Schiffe fährt, auf welchem schon Unzählige gefahren sind 2, 74, und dass es gleichgiltig sei, ob die mit der man umgeht einen liebt oder nicht, da ich weiss, dass mein Wein und mein Fisch mich gar nicht lieben und ich sie mir doch wol schmecken lasse, Plutarch Gespräch über die Liebe c. 4) geht einerseits hervor, dass er ein völlig ungebundenes vergnügliches Leben für erlaubt hielt, dass er ferner das Vergnügen in den Genuss des Augenblicks (nicht wie Demokrit in einen perennirenden Zustand fröhlicher Gemüthsstimmung) setzte und daher den Grundsatz hatte, im Genusse dessen, was man hat, sich möglichst wenig

stören zu lassen durch Sorge für Fernes und Zukünftiges (D. L. 2, 66: ἀπέλαυε τῆς ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρασε δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων). Ebenso sicher ist aber andrerseits auch Folgendes. Aristipp glaubte erstens sein Genussleben rechtfertigen zu können. Er bewies z. B., dass nichts hindert gut und kostbar zugleich zu leben (2, 69: οὐδὲν κωλύει καὶ πολυτελῶς καὶ καλῶς ζῆν), denn wenn Aufwandmachen etwas Schlechtes wäre, so würde es an den Götterfesten nicht stattfinden (2, 68 vgl. 84). Er erklärte es für Thorheit, nicht nach Lebensgenuss zu streben, für Weisheit, den Lebensgenuss zu verstehen; dem eben seinen Kohl waschenden Diogenes, der zu ihm sagte: »wenn Du Solches essen gelernt hättest, würdest Du nicht Tyrannenhöfen die Cour machen«, erwiederte er: „und Du würdest keinen Kohl waschen, wenn Du verständest mit Menschen umzugehen« (ἀνθρώποις ὁμιλεῖν 2, 68); »Das habe ich durch die Philosophie gewonnen, dass ich mit Jedermann zuversichtlich (θαῤῥούντως) umgehen«, mit Jedermann zurechtkommen, bei Jedermann meine Rechnung finden kann (ebd.). Aristipp hielt es zweitens für das Richtige — das war die männliche, kräftige Seite an ihm — in Alles, was unangenehm ist, was man nun aber eben nicht vermeiden oder abwenden kann, sich ohne Unmuth zu schicken, sich durch nichts in Aerger und Verzweiflung bringen zu lassen, namentlich über keinen Verlust sich zu grämen (2, 77 ob. S. 309), »nicht sich den Dingen, sondern die Dinge sich zu unterwerfen« (Horat. Epist. 1, 1, 18 f.: nunc in Aristippi furtim praecepta relabor et mihi res, non me rebus submittere conor), selbst harte Entbehrungen, Armuth, Mühsale heiter und stark zu ertragen (Plut. vita Homeri 2, 150); er verstand es, jedem Ort, jeder Zeit, jeder Person sich anzubequemen und jede Rolle, welche die Umstände ihm auferlegen mochten, anstandslos durchzuspielen, ἦν ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι (D. L. 2, 66); Plato oder nach Andern Strato sagte zu ihm, »Dir allein ist's gegeben, ebensogut in Lumpen wie im Mantel einherzugehen«, (σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλαμύδα φορεῖν καὶ ῥάκος 2, 67). In Noth oder Verlegenheit (ἀπορία), lehrte er, kommt der Weise nicht; als er Dionys um Geld bat und dieser ihm entgegnete, »Du lehrtest ja, für den Weisen gibt's keine Verlegenheit«, erwiederte er: »gib zuerst das

Geld, dann wollen wir diese Frage untersuchen«, und als er's erhalten hatte, sagte er: »siehst Du, dass ich nicht in Verlegenheit gerathen bin« (2, 82). Ganz besondern Nachdruck legte Aristipp drittens darauf, dass man an nichts Aeusserem, namentlich nicht am Reichthum (S. 309), hänge, und dass man alles Uebermass des Begehrens, alle Unersättlichkeit des Habenwollens, alles Sehnen nach entbehrlichen Dingen sich fern halte. Er verachtete den Reichthum natürlich gar nicht; er sagte vielmehr: »beim Reichthum ist's nicht wie bei übergrossen Schuhen; diese kann man nicht brauchen, reichen Besitz aber in grössern oder kleinern Summen allezeit« (Stob. Flor. 94, 32). Aber »das Beste«, wird D. L. 2, 72 gesagt, „lehrte er seine Tochter Arete, indem er mit ihr Uebungen in der Kunst anstellte, den Ueberfluss gering zu schätzen« (συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι), so dass also auch dieser Vergnügungsphilosoph Tugendübung oder Ascese gehabt hat (vgl. S. 73), und Plutarch berichtet in seiner Schrift de cupiditate divitiarum 3: „Aristipp pflegte zu sagen, wenn Einer viel isst und trinkt, aber davon niemals satt wird, so geht er zu den Aerzten und fragt, was das für ein Leiden und ein Zustand sei und wie er es etwa loswerden könne; wenn aber Einer, der fünf Ruhebetten besitzt, zehn will und so er zehn Tische hat noch zehn dazu kauft und von vielen Landgütern und Geld nicht befriedigt ist, sondern immer wieder auf Weiteres aus ist und darüber den Schlaf verliert und von nichts zu sättigen ist, ein Solcher meint, er brauche Keinen, der ihn heile und ihm zeige, warum er in diesem Zustande ist." „Trefflich stand Aristipp sich zu jedem Stand und Verhältniss, strebte nach Höherem stets und war doch immer zufrieden" (omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem majora, fere praesentibus aequum), sagt Horaz in seinem Brief an Scäva (1, 17), in welchem er ausführlich eine fröhliche Lebensphilosophie nach aristippischen Grundsätzen entwickelt. Wenn Aristipp nach D. L. 2, 84 f. Schriften „an die Schiffbrüchigen, an die Verbannten, an einen Armen" verfasst hat, so waren das ohne Zweifel Trostschreiben, welche zu einer heitern Ertragung äusserer Missgeschicke und Entbehrungen auffordern sollten; nach Aelian (Variae historiae 7, 3) suchte er schwerbekümmerte Freunde in aller Weise zu trösten, und zwar u. A. mit den Worten: „ich komme zu euch nicht um mit euch zu trauern

(was nichts hülfe), sondern um euch von der Trauer zu befreien.“ Natürlich aber gehörte (wie diess auch in dem so eben angeführten Dictum liegt) Vermeidung aller unnöthigen und abwendbaren Unlust gleichfalls zu Aristipp's Lebensweisheit. Ueberflüssiges Mitleiden Anderer mit ihm selber verbat er sich (Plutarch. de tranquillitate animi 8); als ihn Jemand schimpfte, gieng er weg, und als Jener (der wol meinte, es sei höchst wichtig, dass Aristipp seine Schmähungen vernehme) ihm nachgieng und sagte, warum fliehst Du, erwiederte er: »zum Schmälen hast Du die Freiheit, zum Nichthören ich« (D. L. 2, 70)- Wider seinen Mitschüler Aeschines aufgebracht sagte er zu ihm bald darauf: wollen wir uns nicht aussöhnen? wollen wir nicht dem Geschwätz ein Ende machen? wartest Du wol so lange, bis irgend Einer etwa beim Becher uns durch Possen, die er uns vormacht, einander wieder freundlich stimmt? gerne versöhne ich mich, sagte Aeschines; so denke denn daran, erwiederte Aristipp, dass ich obwol der ältere zuerst die Friedenshand geboten habe, worauf Aeschines erklärte: gut, Du hast brav gesprochen, Du bist um Vieles besser als ich, ich machte mit der Feindschaft, Du mit der Freundschaft den Anfang« (2, 82 f.); zu einem Zornigen sagte er: »wir wollen nicht in Reden Zorn los lassen, sondern durch Reden den Zorn beschwichtigen« (Stob.Flor.20, 63). Wir sehen: weil Aristipp kein Freund des Verdrusses war, war er auch Mann der Bonhommie und Versöhnlichkeit; vielleicht insbesondere mit Rücksicht hierauf konnte er einem Sachwalter, der ihn mit Glück gegen eine Anklage vertheidigt hatte und ihn sodann fragte, was Sokrates ihm genützt habe, die Antwort geben: »diess, dass die Worte wahr sind, welche Du für mich geredet hast« (2, 71), Endlich gebot Aristipp viertens, dass man sich von der Lust selbst, die man geniesst, innerlich unabhängig erhalte, dass man selbst vom Angenehmsten sich nicht fesseln lasse, sondern es fahren zu lassen die Kraft habe, wenn irgend Unlust aus dem Festhaltenwollen sich ergeben würde. Zur Rede gestellt wegen seines Umganges mit der Lais sagte er: »Ich habe die Lais, aber sie hat nicht mich; die Lüste beherrschen und von ihnen nicht überwältigt werden ist das Beste, nicht aber ist das Beste, ihrer sich gar nicht bedienen« (ἔχω Λαΐδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἔχομαι, ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι 2, 75); »nicht der beherrscht die Lust,

der sich ihrer enthält, sondern der, welcher sich ihrer bedient, aber nicht von ihr fortgerissen wird (μὴ προεκφερόμενος), wie nicht der über ein Schiff oder ein Pferd die Herrschaft hat, der sie nicht gebraucht, sondern der, welcher sie hinführt, wohin er mag« (Stob. Flor. 17, 18). Dionys stellte ihm drei Hetären vor und forderte ihn auf Eine sich zu wählen; Aristipp aber nahm alle drei mit sich fort, indem er sagte: »auch dem Paris that's nicht gut, dass er Einer (der Aphrodite) den Vorzug gab; im Vorplatz des Palastes aber verabschiedete er alle drei, so war er stark sowol im Zugreifen als im Nichtachten« (οὕτως ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς D. L. 2, 67); »schwerer ist es allerdings, aus dem Haus der Freude wieder heraus, als in dasselbe hineinzugehen« (2, 69), aber eben das muss man können.

Wie Aristipp seinen Hedonismus mit seiner Hochschätzung der Bildung als Desjenigen, was den Menschen erst zum Menschen mache (S. 307), vereinigte, ist nicht bekannt. Vielleicht gründete er das Gebot, dass man über Lust und Gelüst Herr bleibe, nicht blos hedonistisch darauf, dass man Unlust vermeide, welche aus Uebermass des Geniessens entstehen kann, sondern auch intellectualistisch darauf, dass man nicht vergessen soll, dass man Mensch ist und als solcher sich zu benehmen hat. Gefragt, wodurch die Gebildeten (πεπαιδευμένοι) von den Ungebildeten (ἀπαίδευτοι) sich unterscheiden, erwiederte er: »durch Dasselbe, wodurch gezähmte Pferde von ungezähmten verschieden sind«, ᾧπερ οἱ δεδαμασμένοι ἵπποι τῶν ἀδαμάστων (2, 69), wobei zu beachten ist, dass die Ausdrücke πεπαιδευμένος und ἀπαίδευτος nicht blos den theoretischen Begriff unseres Wortes »Bildung«, sondern zugleich den der Erziehung in sich schliessen. Es ist nöthig, dass der Mensch erzogen werde, damit er zu Etwas zu brauchen sei, wie man die Pferde, damit sie brauchbar werden, zähmen muss. Ebenso liegt in dem S. 307 aus D. L. 2, 72 angeführten Dictum des Aristipp der Gedanke, dass der Ungebildete mit Dem, was er in der Welt sieht, nichts anzufangen, es sich nicht geistig anzueignen, somit es in Wahrheit für sich nicht zu gebrauchen weiss; übereinstimmt hiemit auch sein Ausspruch gegenüber einem eingebildeten Vielwisser: »wie nicht die, welche am meisten essen und turnen, gesünder sind als die, welche an das Nothwendige sich halten, so sind tüchtig (σπουδαῖοι) nicht die,

welche Vieles, sondern die, welche Brauchbares (χρήσιμα) lesen« (2, 71), und 2, 80 sagt er geradezu: »wolbegabte Knaben muss man lehren, was sie als Männer werden gebrauchen können«. Wie es scheint, hat also Aristipp die sokratische Lehre, dass der Mensch seine Intelligenz dazu anwenden soll, sich selbst und Andern nützlich zu sein, nicht verleugnet und daher die Lust noch nicht für den einzigen, sondern nur für einen erlaubten Zweck erklärt, unter der (gleichfalls an Sokrates anknüpfenden) Bedingung, dass man sich von ihr nicht beherrschen lasse. Darauf weist auch die Nachricht in der Praeparatio evangelica des Eusebius 14, 18 hin, Aristipp habe noch nicht öffentlich (ἐν τῷ φανερῷ) über den Zweck des Lebens (περὶ τέλους) geredet, wol aber dadurch, dass er stets (ἀεί, was aber nicht s. a. »ausschliesslich« ist) vom Vergnügen sprach (περὶ ἡδονῆς λόγους ποιούμενος), die welche mit ihm verkehrten auf den Verdacht gebracht, dass er das Vergnügtleben für den Lebenszweck erkläre, sein Enkel erst (s. u.) habe dies unumwunden (σαφῶς) ausgesprochen. Diese Nachricht ist, da Aristipp mit seinen Ansichten nicht hinter dem Berge zu halten pflegte, wol dahin zu berichtigen, dass er einen einzigen Lebenszweck (ein bestimmtes τέλος) noch gar nicht aufstellte (wie auch Sokrates nicht) und daher auch die Lust noch nicht als solchen declarirte. Den ächt sokratischen Gedanken, dass der Mensch als intelligentes Wesen sich über das Thier erheben soll, spricht Aristipp ausser dem oben Angeführten auch in dem Worte aus gegen einen, der sich rühmte viel trinken zu können, ohne berauscht zu werden: »das kann auch ein Maulesel«, und in dem ähnlichen gegen einen, der mit seiner Kunst zu tauchen prahlte: »schämst Du dich nicht, dich der Künste eines Delphins zu berühmen?« (D. L. 2, 73); der oben (S. 307) aus 2, 72 angeführte Ausspruch über den hohen Vorzug einer gebildeten Seele vor einer ungebildeten kann gleichfalls in dem Sinne der Werthschätzung der Bildung um ihrer selbst willen verstanden werden. Bei den Kynikern wird uns ein ähnliches Fortbestehen der sokratisch-intellectualistischen Hochhaltung der Bildung neben ihrer Forderung, dass man Willenskraft, nicht Wissenschaft, für das Höchste halte, wiederum begegnen. Auch die Tugend bestritt Aristipp ganz und gar nicht; er verehrte ja den Sokrates, und er gab auf die Frage, was wunderbar im Leben sei, die schöne Antwort:

»ein rechtschaffener und in Allem masshaltender Mann, darum, dass er unter so vielen Schlechten lebend sich nicht hat verderben lassen«, ἄνθρωπος ἐπιεικὴς καὶ μέτριος, ὅτι ἐν πολλοῖς ὑπάρχων μοχθηροῖς οὐ διέστραπται (Stob. Flor. 37, 25); er verlangt nur, dass man dem Vergnügen sein volles Recht lasse, er verlangte diess allerdings in einem Umfange, der Vieles, was man zur Tugend rechnen muss, aufhebt, er verfocht und übte namentlich in geschlechtlichen Dingen, obwol er unnatürliche hellenische Ausschweifungen streng tadelte (D. L. 2, 76), einen Libertinismus, der die Licenz auf den Thron setzt und auch gar kein Princip abgibt für eine rechtlich sittliche Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, aber er vertheidigte und schätzte die Tugend so weit als sie seine Göttin, die Lust, gelten lässt; man darf von ihm glauben, dass er ἡδονή und ἀρετή wirklich zu vereinigen gewünscht habe; er, der Alkibiades unter den Philosophen, wollte doch den Sokrates nicht verleugnet wissen. Für alle Zeiten ist daher Aristipp eine zwar in Vielem abstossende, aber dessungeachtet anziehende und nicht unrespectable Persönlichkeit gewesen. »Abstossend« durch seinen Libertinismus, der geradezu den Eindruck der Ruchlosigkeit macht, wenn man bedenkt, dass Aristipp die sokratische Kraft der Selbstbeherrschung hat, aber sie sofort wieder in den Dienst des Lustlebens stellt, oder dass seine Lehre den Geist, nachdem er eben unter Sokrates' Führung zur Herrschaft über die Sinnlichkeit gelangt ist, wiederum zum Knecht der letztern macht; »anziehend« durch Esprit und Bonhommie, »nicht unrespectabel« durch seine Unfähigkeit der Hochachtung vor Geist und Sittlichkeit sich ganz zu entschlagen. Selbst Cicero, Hauptgegner der Lustlehre, konnte de offic. 1, 41 sagen: man soll sich nicht der Täuschung überlassen, man dürfe, wenn Sokrates oder Aristipp in Handlungen und Reden hie und da mit Sitte und Herkommen im Widerspruch waren, diess auch sich selbst erlauben; denn durch grosse und erhabene Vorzüge (magnis et divinis bonis) gewannen sie solche Freiheit.« Der sehr strenge Stoiker Aristo führt den Aristipp unter denjenigen Philosophen an, deren gutgemeinte Lehren (bene dicta) von manchen Hörern schlecht aufgefasst werden, posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire (de nat. Deorum 3, 31); er erklärt also Aristipp's Lehre mit Recht für eine gefährliche, aber er nimmt an, dass sie Beförderung der Tugend, nicht des Lasters, beabsichtigt

habe. Zu berücksichtigen ist natürlich beim Urtheil über ihn die hellenische Anschauung und Sitte in Betreff des Verhältnisses der beiden Geschlechter zu einander (S. 141 f.) und das Ueberhandnehmen des Hetärenwesens (Jacobs, vermischte Schriften Bd. 4), sowie der Immoralität überhaupt in damaliger Zeit. Vor seinem eigenen Bewusstsein mochte sich Aristipp nicht nur dadurch rechtfertigen, dass er die Bildung und die Tugenden der Selbstbeherrschung im Genuss und der Menschenfreundlichkeit hoch hielt, sondern auch dadurch, dass er allem Rigorismus und sonstigem pedantischen und sauertöpfischen Wesen, sowie aller Knickerei (D. L. 2, 75 ff.) gegenüber damit wirklich Recht hatte, dass er zu »leben« verstand und Sinn dafür besass; schade ist es, dass man nicht weiss, was er in seinen Schriften »Gegen die, welche ihn tadelten, dass er kostbar speise», und »Gegen die, welche ihn tadelten, dass er alten Wein und Hetären halte« (D. L. 2, 84) öffentlich zu seiner Vertheidigung vorbrachte.

Ob und wieweit Aristipp seiner Lehre schon eine systematischere Gestaltung und Begründung gegeben hat, darüber ist nichts bekannt, und es ist auch nicht sehr wahrscheinlich. Das einzige halbwegs Wissenschaftliche, was man von ihm weiss, bietet die Angabe des Aristoteles Metaphys. 3, 2: »Aristipp verachtete wie auch andere Sophisten die mathematischen Wissenschaften; denn bei den andern Künsten, auch bei den handwerklichen, wie Zimmerei und Schusterei, werde immer gelehrt, was das bessere und das schlechtere Verfahren sei, die Mathematik aber gebe keine Belehrung über Gutes und Schlechtes (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν)«, sie sei praktisch nutzlose graue Theorie (vgl. S. 313). Diogenes Laërtius schreibt zwar 2, 85, als Lebenszweck habe Aristipp bezeichnet die Lust, indem er sie definirte als eine sanfte zu bewusster Empfindung gelangende Bewegung (τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην); er gibt aber diese Notiz ganz isolirt und ohne weiteren Zusammenhang. Plato erwähnt in dem Dialog Philebus p. 53 feine Männer (κομψοὺς ἄνδρας), welche leugnen, dass die Lust etwas Substantielles (οὐσία) sei, und behaupten, sie sei blos ein Werden (γένεσις), ein aus gewissen Anlässen in uns entstehender und wie er gekommen ist wieder vergehender Zustand; diese Angabe wird von Zeller u. A. auf Aristipp bezogen, aber die »feinen Männer« sind Gegner und

Verächter der Lust, was p. 54 ausdrücklich gesagt wird, sie sind eher Megariker als Kyrenaiker (Georgii, Uebs. des Philebus S. 633. 635. 804, auch Ueberweg, Gesch. der Ph. 1, 117). Zudem ist Bewegung (κίνησις) nicht identisch mit Werden (γένεσις), und vollends eine Definition der Lust als »sanfter Bewegung« hätte Plato in diesem Dialog, der das Wesen der Lust und die verschiedenen Ansichten über sie so ungewöhnlich eingehend untersucht, schwerlich mit Stillschweigen übergangen, um so weniger als sie im Gegensatze steht zu seiner Ansicht, dass die meiste Lust von starken, heftigen Affectionen oder Veränderungen des Zustands des Menschen (μεγάλαι μεταβολαί) herkomme (p. 43 u. s.); kurz: Plato kannte diese Definition nicht, während er doch wahrscheinlich zu dem Dialog mit veranlasst wurde durch das Eintreten seines beredten und berühmten Mitschülers aus Kyrene für das Lustprincip. Aristoteles beschäftigt sich Eth. Nik. 10, 2 f. ausführlich mit der Behauptung, dass Lust eine Bewegung sei, aber die sanfte Bewegung erwähnt er nicht. Bei aller Hochschätzung der Philosophie konnte sich Aristipp (den Aristoteles auch sonst nicht als Vertreter der Lustlehre anführt) mit sokratischer Dialektik und sophistisirender Rhetorik begnügen, um seine Lebensansicht zu beweisen und zu empfehlen; es sieht ihm nicht sehr ähnlich, dass er sich in das Gebiet abstracterer Untersuchungen mit eingelassen hätte, und man kann auch nicht finden, was ihm die Definition der Lust als einer Bewegung geholfen, zu welchem Zweck sie ihm gedient haben sollte: er war Apologet, schwerlich aber Psycholog der Lust, wogegen seine Nachfolger jene Definition dem Epikur gegenüber (S. 318) recht wol brauchen konnten; er hat wol (s. u.) vergleichungsweise das Wort von der sanften Bewegung hingeworfen, aber eine Begriffsbestimmung damit nicht geben wollen.

Nach D. L. 2, 85 f. hatte Aristipp mehrere Schüler und Nachfolger in Kyrene, unter ihnen seine Tochter Arete (S. 307) und deren Sohn Aristipp den Jüngern, der, weil Arete ihn in der Philosophie unterrichtete, der Mutterschüler (μητροδίδακτος) genannt wurde. Von diesen Schülern gieng eine Fortbildung der Lehre des alten Aristipp aus, deren Vertreter, im Gegensatz zu den Anhängern des Theodorus und Anderer (s. u.), „Kyrenaiker« im

engern Sinn genannt wurden (ebd. 86). Diese Fortbildung bestand in einer systematischen Fassung und Begründung des Hedonismus, bei welcher, so wie sie bei Diogenes und Andern vorliegt, bereits auf Epikur (341—270) und auf die Stoiker polemische Rücksicht genommen ist. An der Spitze dieses systematisch ausgebildeten Kyrenaismus steht der bestimmt ausgesprochene Satz, dass lediglich Lust oder Vergnügen Zweck und hienach das ganze Leben einzurichten sei.

1. Der Zweck (τέλος). Dass nichts Anderes als Lust der Zweck des Lebens ist, geht aus Folgendem hervor. Alle lebenden Wesen haben Wolgefallen an der Lust (sie ist εὐδοκητὴ πᾶσι ζώοις 2, 87, ein Beweis, welchen der alte Aristipp, noch ächt sokratisch den hohen Vorzug des Menschen vor den Thieren betonend, schwerlich schon geführt hat), alle haben desgleichen Abscheu vor der Unlust (πόνος ist allen ἀποκρουστικός ebd.). Auch wir Menschen sind, und zwar ohne Vorsatz und Absicht, von Jugend auf der Lust zu eigen gegeben oder ihr schlechthin anhänglich (ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν) und fliehen nichts so sehr wie den Schmerz (ἀλγηδών), d. h. Streben nach Lust und Widerwille gegen Schmerz ist etwas durchaus Natürliches, nichts willkürlich Gesetztes oder Gemachtes (88). Ein weiterer Beweis ist der, dass wir, nachdem wir Lust erlangt, nichts Weiteres dazu verlangen (τυχόντας αὐτῆς μηδὲν ἐπιζητεῖν), d. h. dass Lusthaben ein letzter, nicht wieder einen andern suchender (postulirender), sondern vollkommen befriedigender Zustand ist [dass dieses Vollbefriedigtsein von einer Lust doch auch ein vorübergehendes ist, wird verschwiegen]. Zwar kann es Menschen geben, welche nach Lust nichts fragen; allein das sind verschrobene Köpfe (δύνασθαι καὶ τὴν ἡδονήν τινας μὴ αἱρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν 89). Genauer nun aber ist Zweck nicht etwa ein dauernder oder beharrlicher Zustand der Lust, und namentlich nicht etwa eine blosse Schmerzlosigkeit, ἀπονία (welche Epikur für die wichtigste Lust erklärte); Schmerzlosigkeit ist ein Zustand, wie der eines Schlafenden oder eines Todten (89: ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις. Clem. Strom. 2, 130: τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες), Lust und Unlust sind wesentlich Bewegung (D. L. 2, 89: ἐν κινήσει εἶναι ἀμφότερα), Lustlosigkeit (ἀηδονία) ist zwar nicht Unlust, aber auch nicht Lust

(ebd.), sie ist ein mittlerer, indifferenter Zustand, μέση κατάστασις (90). Ebenso ist auch Befreiung von einem einzelnen Schmerz, ἡ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, nicht Lust (ebd. und Clem. a. a. O.). Wirklich Lust zu nennen und wirklich anzustreben ist nur Einzellust, ἡδονὴ κατὰ μέρος oder μερική, ἡδυπάθεια, Vergnügen, Genuss (D. L. 2, 87 f. Athenaeus Deipnosophistae 12, 63); man muss stets nur ein bestimmtes, positives Vergnügen begehren und mit solchen einzelnen Genüssen zufrieden sein. Dass es so ist, geht aus Folgendem hervor. Lust ist eine Bewegung, jede Bewegung aber verklingt mit der Zeit (ἐκλύεται τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα D. L. 2, 90), Lust ist Sache des Moments, nicht längerer Dauer (μονόχρονος Athen. l. c.). Ebenso ist nur Einzellust sicher erreichbar; nur der gegenwärtige Augenblick, hatte (vgl. S. 310) nach Aelian schon der alte Aristipp gesagt, ist unser, alles erst Erwartete ist ungewiss, daher kümmere man sich um dieses nicht, sondern halte sich an Tag und Stunde, mit der man gerade zu thun hat, und greife zu; ebenso kümmere man sich um erlebte Unlust nicht, da das Vergangene dahin ist, sondern geniesse die Gegenwart (Var. hist. 14, 6: παρεγγυᾷ μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν, . . . προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ· μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἴπερ ἔσται).

Wie ist es nun aber mit Dem, was gewöhnlich als Lebenszweck gilt, mit der Glückseligkeit (εὐδαιμονία)? Sie kann nicht als Lebenszweck aufgestellt werden. 1) Durch Vergnügungen wird allerdings Glückseligkeit erreicht, eine Reihe von Vergnügungen ist Glückseligkeit; genauer: die ganze Summe oder der ganze Complex von Vergnügungen, welche ein Mensch erlebt oder etwa noch zu erleben hat, kann Glückseligkeit genannt werden (δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι D. L. 2, 87). Aber begehrenswerth um seiner selbst willen (direct begehrenswerth) ist nur der Einzelgenuss, die Glückseligkeit ist begehrenswerth nur um der in ihr enthaltenen Einzel-

genüsse willen (τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν, τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς 88), oder: nicht darum handelt es sich, eine gewisse Totalität des Geniessens zu erreichen, sondern darum, in jedem Moment des Lebens die eben in diesem Moment mögliche Einzellust zu haben, nicht ein Facit so und so vieler Genüsse hat Werth für den Menschen, sondern der Genuss selbst; diesen will die Natur, nichts Anderes und Weiteres. 2) Eine wirkliche dauernde Glückseligkeit, d. h. (nach Obigem) eine ununterbrochen fortgehende Reihe von Vergnügungen, ist nicht wol zu erreichen, schon deswegen nicht, weil viele Mittel zur Gewinnung von Lust beschwerlich und unangenehm sein können, und ebenso wegen der Thatsache, dass man auch sonst im Leben vielfach Unlust mit in den Kauf nehmen muss (αἱρετῆς οὔσης τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι, ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν, εὐδαιμονίαν ποιοῦντα 90. ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν — 91). Man muss nicht zu viel wollen; »es genügt schon, wenn man auch nur bei Einem sich darbietenden Vergnügen vergnügt davongeht« (ἀρκεῖ, κἂν κατὰ μίαν τις προσπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ 91), d. h. Lust und Unlust sind im Leben so mit einander verflochten, dass man froh sein muss, wenigstens hin und wieder einen durch Unlust nicht vergällten Genuss kosten zu können.

2. Die Arten der Lust. Lust ist Alles, was wir thatsächlich als angenehm empfinden, körperliches oder geistiges Vergnügen, jede ἡδυπάθεια durch Leib und Seele. Dass es nicht blos körperliche oder aus dieser kommende Lust gibt (wie Epikur behauptet), sondern auch geistige, das beweist die Freude, welche Gesellschaften, Schauspiele, Wettstreite um Ehre und Ruhm, Glück des Vaterlandes uns gewähren (D. L. 2, 89: οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι, καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ ἥπερ τῇ ἰδίᾳ χαρὰν ἐγγίνεσθαι. Clem. Strom. 2, 130: χαίρειν ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ φιλοτιμίαις. D. L. 2, 90: λέγουσι μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς, d. h.: Jammer- und Wehgeschrei im Leben ist unsrem Ohr zuwider, während es uns auf der Bühne angenehm ist, weil

hier die psychische Freude an der gelungenen Nachahmung das physisch Unangenehme zurückdrängt (vgl. Plut. Quaest. symposiacae 5, 1, 2). Allerdings sind die »körperlichen Lüste viel besser als die psychischen, körperliche Schmerzen viel schlimmer als geistige, daher man auch Fehlende hauptsächlich durch körperliche Unlust straft« (2, 90) — die körperlichen Empfindungen sind bestimmter, fühlbarer als die geistigen —. Hiemit wäre freilich ein anderer Lehrsatz nicht zu vereinigen: »kein Vergnügen unterscheidet sich von einem zweiten, kein Angenehmes ist angenehmer als ein anderes« (2, 87: μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι); dieser Satz klingt aber eher epikurisch als aristippisch, und er passt gar nicht in den Zusammenhang von § 87 (s. den Text).

3. Das Erlaubte und Gute. Da die Lust von Natur der oberste Zweck ist, so ist jeder Genuss ein Gut, wenn er auch durch Solches gewonnen wird, was bei den Menschen als das Unschicklichste gilt; ist die Handlung vielleicht an sich selbst befremdend, so ist doch das durch sie gewonnene Vergnügen begehrenswerth oder ein Gut (2, 88: εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται· εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν). Weil von Natur nur die Lust ein Gut ist, so gibt es von Natur auch nichts, was sie beschränken könnte, „nichts ist von Natur gerecht oder schön oder schimpflich, sondern nur Herkommen und (positives) Gesetz haben solche Vorstellungen eingeführt; der tüchtige Mann wird jedoch nichts Befremdliches thun, weil man durch die in Folge davon zu befahrenden Strafen und übeln Urtheile in Unlust gerathen könnte« (93: μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει· ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας). Ein Sittengesetz also gibt es nicht; Jeder kann thun, was ihm beliebt; blos Klugheit und Vorsicht ist anzurathen.

4. Die einzelnen Lebensgüter. Ein Gut ist wie das Vergnügen selbst Dasjenige, was zum Erlangen eines solchen Mittel sein kann. Der Reichthum ist eines dieser Mittel (ποιητικὸν ἡδονῆς), an sich selbst ist er nicht begehrenswerth (2, 92). Auch Freundschaft ist ein Gut wegen des Nutzens, welchen Freundschaft uns schaffen kann; um dieses Nutzens willen lieben wir einen Freund, wie wir die Glieder unseres Leibes aus demselben

Grunde lieben, so lange wir sie haben (91: τὸν φίλον [ἀγαθὸν] τῆς χρείας ἕνεκα, καὶ γὰρ μέρος σώματος μέχρις ἂν παρῇ ἀσπάζεσθαι). Dieser etwas sonderbare Beweis soll wol den Werth der Freundschaft gegen Theodorus und Hegesias (s. u.) in Schutz nehmen durch Erinnerung daran, dass dem Menschen alles Brauchbare lieb sein muss. Oder ist vielleicht οὐ τῆς χρείας ἕνεκα zu lesen, so dass der Sinn wäre: wer unser Freund ist, gehört zu uns und ist daher für uns ein uns erfreuendes Gut, wie wir die Glieder unsres Leibes einfach darum lieben, weil sie uns angehören?

5. Die Tugend. Sie ist im kyrenaischen System nicht Pflicht, auch »nicht um ihrer selbst willen begehrenswerth«, sondern nur insofern ein Gut (2, 91), als sie dasjenige subjective Verhalten ist, durch welches man sich ein angenehmes Leben verschaffen kann (διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα). In erster Linie ist (ebd.) ein Gut Einsicht (φρόνησις) oder Weisheit (σοφία). Es gehört zu ihr einmal diess, dass man alle dem Princip der Lust entgegenstehenden Vorurtheile und Befürchtungen aus Glauben, Herkommen und Gesetz, sowie alle eigenen Neigungen, welche den Lebensgenuss stören oder verringern könnten, als leere Meinung erkennt und sie damit ein für allemal von sich abthut, unter den Neigungen namentlich alle leidenschaftliche Liebe, welche uns fesseln oder gar schädigen könnte, und allen Neid auf Andere, durch den wir uns nur selber Verdruss bereiten (92: τὸν σοφὸν δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν· 91: μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονήσειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν). Wie der alte Aristipp empfahlen auch seine Nachfolger Mässigung im Genuss (vgl. S. 312); Plutarch lobt es in seiner Schrift gegen Epikur c. 4 an ihnen, dass sie dazu ermahnten, alle Erhitzung der Einbildungskraft durch lüsterne Anschauungen und Vorstellungen zu vermeiden. Auch die andern Tugenden, welche der Meister hochgehalten hatte, werden sie gelehrt haben. Ausserdem empfahlen sie Körperübung als Mittel zur Erlangung der Tugend, da es ja auch Unlust und Anstrengung kräftig zu ertragen, Schwäche und Schlaffheit zu vermeiden gilt (91: τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν). Ganz kann freilich auch der Weise von Betrübniss und Angst sich nicht frei machen (wie die Stoa will), da diess natürliche Empfindungen sind (91: λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι, φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι); der Weise

lebt nicht in Allem angenehm, ebenso auch nicht jeder Schlechte durchaus traurig, sondern nur mehrentheils (91: μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον). Auch die Thoren können hin und wieder einzelne Tugenden an sich haben, was die Stoiker leugneten (91: τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι); auch ein Thor kann ein mässiger, tapferer Mann sein u. s. f., Weisheit ist nur dazu nöthig, die ganze und volle Tugend zu erkennen und anzustreben.

Vom Verhalten der Kyrenaiker zur Ehe und zum Staate ist nichts bekannt. Beides existirte für sie wenig oder gar nicht; sie lebten wol als ruhige, ihren Privatneigungen nachgehende Bürger, mitunter vielleicht auch als leichtgesinnte Cumpane, wie z. B. Antipater, Schüler des alten Aristipp (86), von welchem Cicero Tusc. 5, 38 erzählt: illud Antipatri est quidem paulo obscoenius, sed non absurda sententia est, cujus caecitatem quum mulierculae lamentarentur, Quid agitis? inquit, an vobis nulla videtur voluptas esse nocturna? In politischer Beziehung konnten sie sich etwa mit dem, wie angegeben wird, schon von Aristipp ausgesprochenen Worte begnügen: „sollten einmal alle positiven Staatsgesetze wirklich aufgehoben werden, so werden wir Philosophen gerade so fortleben, als ob sie noch da wären“ (2, 68: ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν), weil ja Keiner den Andern beneiden und sonst anfeinden würde, sondern Leben und Lebenlassen der Anfang und Schluss aller Weisheit ist.

P h y s i k, M e t a p h y s i k und weitere Wissenschaft hielten die Kyrenaiker wie der alte Aristipp für etwas zum Weisewerden Ueberflüssiges (2, 92), »man kann (so man als Redner wirken will) gut sprechen (δύνασθαι εὖ λέγειν) und von Aberglauben und Todesfurcht frei sein, wenn man praktische Philosophie gelernt hat«, τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα [gehört aber dazu nicht noch mehr, nämlich eine bestimmte Lehre darüber, was vom Jenseits zu halten sei?]. Metaphysik ist jedoch nicht blos überflüssig, sondern gar nicht anzustreben, weil sie unerreichbar ist. »Es gibt nichts Erkennbares als die πάθη«, die subjectiven Zustände und Affectionen, welche wir empfinden. 1) »Dass wir Süssigkeit empfinden, können wir gewiss unwiderleglich sagen; dass aber die Ursache dieser Empfindung süss sei, dieses

nicht. 2) Das Wort süss gebrauchen Alle, aber »dasselbe Süsse haben sie nicht«; es gibt blos gemeinschaftliche Namen (κοινὰ ὀνόματα) für gewisse Empfindungen, nichts wirklich Allgemeines (2, 92; Sextus Empiricus adversus mathematicos 7, 191 ff.). Kurz: es existirt für uns nichts als das eigene Ich und das individuelle Empfinden, das ἴδιον πάθος (ebd. 196), in welchem es gerade begriffen ist. Durch diese Sätze ist zugleich die Beschränkung der praktischen Philosophie auf die Empfindungen der Lust und Unlust erkenntnisstheoretisch begründet (199). Auch einiges Psychologische behaupten die Kyrenaiker über Lust und Unlust. Lust ist eine sanfte, Unlust eine heftige Bewegung (D. L. 2, 86: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν). Nach Aristokles bei Euseb. Praep. evang. 14, 18 sagte Aristipp, es gebe dreierlei Zustände (καταστάσεις) unsrer Organisation (σύγκρασις); der eine, der bei welchem wir Schmerz empfinden (ᾗ ἀλγοῦμεν), gleicht dem Sturm auf dem Meere (τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι), der zweite, der bei welchem wir Lust empfinden, gleicht der Bewegung der sanften Welle (τῷ λείῳ κύματι), denn Lust ist eine sanfte Bewegung, günstigem Winde vergleichbar (οὐρίῳ παραβαλλομένη ἀνέμῳ), der dritte Zustand, der bei welchem wir weder Lust noch Leid empfinden (ἐν ᾗ οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα), ist ein mittlerer Zustand (S. 319), der Meeresstille vergleichbar (γαλήνῃ παραπλησίον οὖσαν). In dieser Definition der Lust als einer sanften Erregung spiegelt sich allerdings das Massvolle der kyrenaischen Anschauung von der Lust; aber psychologisch ist mit dieser Zurückführung der Verschiedenheit von Lust und Unlust auf den blos quantitativen Unterschied des Sanftern und Heftigern nicht viel gewonnen. „Heftige Bewegung" ist Aufregung, Unruhe, nicht Unlust; manche Aufregungen, z. B. starke Ueberraschungen, können allerdings unangenehm sein, wie denn die Kyrenaiker nicht ganz unrichtig nach Cicero Tusc. 3, 22 lehrten, Bekümmerniss entstehe durch unerwartete Begegnisse (tum aegritudinem censent existere, si necopinato quid evenerit); aber nicht alle Aufregung ist widrig, und nicht alle Unlust ist nichts weiter als Aufregung. Die Ungenauigkeit der Definition erklärt sich vielleicht daraus, dass Aristipp sie blos als Gleichniss hingeworfen hatte, welches ihm als vielgereistem Seefahrer in der That sehr ähnlich sieht (vgl. S. 309). — Die Erkenntniss-

theorie der Kyrenaiker und ihre Definition der Lust als Bewegung haben Verwandtschaft mit Lehren des Protagoras (S. 226 ff.); jene aber ist von der des Letztern verschieden durch die Assertion, dass es nicht blos subjectives Meinen und Belieben gebe, sondern die zwei Empfindungen der Lust und Unlust für jeden Menschen Giltigkeit und Wahrheit haben, und ebenso ist den Kyrenaikern eigen die Hinweisung auf die Gradunterschiede innerhalb der Bewegung. Dieser letztere Begriff, der der Bewegung, war den Kyrenaikern jedenfalls hauptsächlich wichtig gegenüber dem Epikur, der leugnete, dass alles Vergnügen Bewegung sei, und die Ruhe (γαλήνη) für die höchste Lust erklärte; sie wollen Vergnügungen, die man an Leib und Seele lebendig spürt, er will hauptsächlich nur das Vergnügtsein oder ungestörtes Behagen.

Behufs ethischer Beurtheilung dieser kyrenaischen Lehre ist dem früher (S. 315) Gesagten nur Weniges beizufügen. Dass Lust ein Gut, Schmerz ein Uebel ist von Natur, das ist freilich eine Wahrheit, auf welche die Ethik Rücksicht nehmen muss (S. 18. 31 f.), aber eine Wahrheit, aus welcher keineswegs folgt, dass nur Lust ein Gut, nur Schmerz ein Uebel sei. Und die Lust selbst haben die Kyrenaiker nicht in so umfassendem Sinne genommen, dass auch höhere und edlere Lust, Freude an Arbeit und Thätigkeit, Freude am Grossen und Edeln, wie sie einst Demokrit vorangestellt hatte, Freuden des Gemüths und Herzens bei ihnen Platz gefunden hätten; solche Freuden kennt der absolute Egoismus der Kyrenaiker nicht, welchem ja auch das „Wolbefinden des Vaterlands“ (S. 320) nur in dem Sinne Lust bereiten kann, dass er in demselben ein Gegenbild dessen, was ihm selbst das Höchste ist, der ἡδονή, vor sich sieht; ja sie scheuen sich nicht, die Körperlust für besser als die Geistesfreude zu erklären. Hellenisch ist an dieser ganzen Lehre allerdings der schon von Frühern oft ausgesprochene Gedanke, dass wegen der Kürze des Menschenlebens und wegen der Unbeständigkeit der menschlichen Dinge der Genuss des Augenblicks Das sei, an was man sich zu halten habe (Theognis 973 ff. 1042 f. Aeschyl. Pers. 480 ff. Eurip. Alkest. 782 ff. u. s.); hellenisch ist desgleichen die feinere Sinnesweise, welche (ganz anders als die Lustlehre des Kallikles u. A. S. 233 ff.) massvoll geniesst und das Geniessen selbst möglichst zu humanisiren sucht durch Fernhaltung gieriger Leidenschaft; aber der ganze

hellenische Geist ist hier nicht mehr, dieser Hedonismus ist eine auf halbfremdem allzu üppigem Boden erwachsene, von da nach Hellas importirte Colonialwaare, welche ebendarum auch zu keiner grossen Ausbreitung im Mutterlande gelangt ist.

Merkwürdig ist, dass der Hedonismus einen Bundesgenossen fand an einem pythagoreisch gebildeten, auch mit Plato befreundeten Manne, dem Astronomen Eudoxus aus Knidus. Nach Aristoteles Eth. Nikom. 10, 2 lehrte er: die Lust ist das schlechthin Gute (τἀγαθόν). Alle Wesen, vernünftige wie unvernünftige, streben nach ihr, allen ist sie Gegenstand des Begehrens (αἱρετόν); was aber alle Wesen begehren, das ist das Gute; überall ist es ja so, dass das, was schlechthin begehrt wird, auch geziemend (ἐν πᾶσι τὸ αἱρετὸν ἐπιεικές) oder nicht anzufechten und das am meisten Begehrte das Vorzüglichste (καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον) ist. Jedes Wesen findet das, was ihm gut ist, wie z. B. auch die Nahrung (ἕκαστον τὸ αὑτῷ ἀγαθὸν εὑρίσκειν ὥσπερ καὶ τροφήν); so ist es mit der Lust gleichfalls beschaffen. Dazu kommt weiter, dass Dasjenige am meisten zu begehren ist, was wir begehren nicht wegen eines andern und um eines andern willen; ein Solches aber ist eingestandenermassen die Lust, da ja Niemand fragt, warum er an der Lust Freude hat (τίνος ἕνεκα ἥδεται), oder Niemand Etwas mit der Lust bezweckt, sondern einfach sie selbst will. Und endlich macht die Lust alles andere Gute noch begehrenswerther, als es schon an sich selbst ist; z. B. das Rechtthun und die Mässigung werden noch begehrenswerther als sie es an sich sind durch die Lust, welche sie im Gefolge haben (προστιθεμένην τε ὁτῳοῦν τῶν ἀγαθῶν αἱρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν). Was andererseits die Unlust betrifft, so verabscheuen sie alle Wesen um ihrer selbst willen (τὴν λύπην καθ' αὑτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι); auch daraus folgt, dass für alle die Lust das ist, was sie unbedingt begehren. Gelobt wird allerdings die Lust, obwol sie ein Gut ist, nicht, heisst es 1, 12; aber daraus folgt nach Eudoxus diess, dass sie höher ist als das Lobenswerthe, wie z. B. die Gottheit, die man auch nicht lobt, sondern als das Höchste preist; das was schlechthin gut ist, weil es Allem erst Werth verleiht, ist mehr als blos lobenswerth (τὸ μὴ ἐπαινεῖσθαι τ. ἡ. τῶν ἀγαθῶν οὖσαν μηνύειν ᾤετο, ὅτι κρεῖττόν ἐστι τῶν ἐπαινετῶν, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν θεὸν καὶ τἀγαθόν·

πρὸς ταῦτα γὰρ καὶ τἄλλα ἀναφέρεσθαι). Aristoteles fügt 10, 2 bei, diese Ansichten haben Glauben gefunden weniger um ihrer selbst als um des vorzüglichen Charakters ihres Urhebers willen; er galt für einen Mann von ungewöhnlich grosser Selbstbeherrschung (διαφερόντως σώφρων), und daher meinte man, er stelle solche Lehren auf nicht als Vergnügensfreund, sondern es verhalte sich so in Wahrheit. Sicher ist, dass Eudoxus an der Tugend als an einem um seiner selbst willen begehrenswerthen Gute festhielt (s. o.), und dass er somit den sinnlichen und selbstischen Consequenzen der Kyrenaiker fern blieb; nicht zu loben aber ist an ihm, wie auch an dem ihm hierin folgenden Aristoteles nicht, dass er die Lust für etwas Höheres erklärte als das Lobenswerthe, d. h. als die Tugend, welche eben 1, 12 unter dem blos Lobenswerthen aufgeführt wird.

Etwas scheint die Lehre der Nachfolger Aristipp's für sich zu haben, die Einfachheit ihres Princips; denn was kann klarer und planer sein, als die Aufforderung zu fröhlicher Lebenslust? Aber auch nach dieser Seite fehlt ihr etwas: man kann nicht immer Genüsse haben, und man könnte selbst wenn man sie hätte nicht uno tenore fortgeniessen, somit ist ein Theil des Lebens ohne Lust, und zudem ist es mit viel Unlust behaftet (S. 320); das Princip ist also nicht consequent durchzuführen. Und: der Sinnengenuss, dieser »bessere« Theil der Lust, kann dem »Weisen«, dem gebildeten Manne, wahre Befriedigung doch nicht gewähren. Daher ist es natürlich, dass in der kyrenaischen Schule der Gedanke entstand, das Lustprincip innerlicher zu fassen, d. h. die Lust in Etwas zu setzen, das der Mensch stets durch sich selbst, unabhängig von äussern Verhältnissen und Zuständen haben kann, und das zugleich von geistiger Art ist.

So ist vielleicht die Lehre des Theodorus entstanden, welche allerdings in der Lebensanschauung des alten Aristipp bereits vorgebildet war. Schon Jener hatte doch nicht »Einzellust« allein gesucht; vielmehr war er ein Virtuos geistreicher Beweglichkeit gewesen, der hauptsächlich deswegen »vergnügt« war, weil er, vom Hängen an einzelnen Genüssen frei und der Unmöglichkeit stets Lust zu haben sich bewusst, Allem, sogar der Nichtlust, eine heitere Seite abzugewinnen und jedenfalls Alles leicht zu

nehmen verstand; sein Hauptvergnügen war sein Bewusstsein, stets vergnügt sein zu können durch die Kraft und Klugheit des Geistes, welche alles Angenehme zu geniessen, mit allem Unangenehmen gut fertig zu werden, in ungetrübt, ja sprudelnd heiterer Stimmung durchs Leben zu wandern vermochte. Diess scheint Theodorus aus Aristipp's Lebensanschauung sich herausgenommen zu haben. Zugleich jedoch steigerte er die Losmachung der Individualität von allem Gebundensein an objectives Gesetz zur höchsten Stufe, welche je da gewesen ist; er »emancipirte« sich von Allem, vom Einzelgenuss, aber auch von der Sitte und jeder andern Beschränkung des Eigenwillens. Theodorus war Schüler des jüngern Aristipp (D. L. 2, 86); er gehörte aber nicht zu den ruhig behaglichen Kyrenäern, sondern er war Staats- und Parteimann, wahrscheinlich Aristokrat und deswegen nach Alexander's Tod (323) wol aus Anlass der mit diesem in Kyrene ausbrechenden Streitigkeiten verbannt (Zeller 2, 1, 293). Er kam nach Athen, von dort gleichfalls vertrieben nach Aegypten, von wo er einmal als Gesandter des Ptolemäus Lagi (323—284) zu Lysimachus, dem Herrscher von Thracien, geschickt wurde; später lebte er wieder in Kyrene sehr angesehen bei den ägyptischen Machthabern, welche endlich Frieden in die Stadt gebracht hatten (D. L. 2, 103. Thrige res Cyrenensium S. 222). Theodorus war aufgeklärter Freigeist, berüchtigt als Atheist; er wurde in Athen durch Demetrius von Phaleron (der Athen c. 318—306 vorstand) vor der Verurtheilung zum Tod wegen Gottlosigkeit gerettet, und er soll Lehrer des Euhemerus gewesen sein, welcher allen Götterglauben systematisch bestritt (Cic. nat. Deor. 1, 41 etc.). Er war ein kühner, frecher (θρασύτατος D. L. 2, 116), aber witziger Mann; er erwiederte dem Lysimachus, der ihm ohne Zweifel wegen übergrossen Freimuths Kreuzigung drohte: »mit solchen schrecklichen Dingen bedräue deine bepurpurten Hofleute, dem Theodorus ist es gleich, ob er unter oder über der Erde verfault« (Cic. Tusc. 1, 43); zu seinen Landsleuten, als sie ihn verbannten, hatte er gesagt: »ihr thut nicht gut daran, dass ihr mich aus (dem Erdwinkel) Kyrene ins (grosse) Hellas gehen heisset« (D. L. 2, 103). Auch sehr kynisch im übeln Sinne des Worts war er (6, 97), nebendem, dass er sich von der so benannten Schule wol auch einige philosophische Lehren angeeignet hatte (s. u.).

Als höchstes Ziel stellte er auf Freude und zwar Freude über Einsicht, als das, was am meisten zu fliehen sei, Unmuth und Kummer über Unverstand. Einsicht und was zu ihr gehört oder aus ihr folgt, z. B. Gerechtigkeit (falls Diogenes hier recht berichtet), ist ein Gut, alles Gegentheilige ist vom Uebel. Das Vergnügen für sich ist blos ein Mittleres zwischen Gut und Uebel, die Unlust desgleichen (2, 98: τέλος ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην, τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δὲ ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις· μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον). Mit dem Satze vom Mittelwerth der Lust und Unlust will jedoch von Theodorus wol nicht diess gesagt werden, dass beide absolut gleichgiltig für den Menschen und seine Zufriedenheit seien, sondern nur diess: die Lust des Genusses ist blos ein bedingtes, kein unbedingtes Gut, man kann sie entbehren und man darf sie nicht schlechthin begehren, nicht seine Freiheit an sie, die uns auch schaden kann, verlieren, und ebenso verhält es sich mit der Unlust, man darf sie nicht fürchten, man kann mit ihr fertig werden, ja sie zum Guten wenden; aber die Lust ist wol auch bei Theodorus der Unlust stets vorzuziehen, sie ist ihm ohne Zweifel stets dasjenige, wonach, wenn zwischen beiden zu wählen ist, die Einsicht, freilich ohne sie absolut zu begehren, streben wird. Was ist nämlich Gegenstand der Einsicht? und warum macht sie »Freude« (χαρά)? Es kann auf Theodor's Standpuncte, der Alles auf das eigene Ich bezieht, an nichts Anderes gedacht werden als daran, dass sie die Fähigkeit ist, Angenehmes (allerdings im umfassendsten, weit mehr als das Geniessen in sich schliessenden Sinn) zu erreichen, Unangenehmes zu vermeiden, überhaupt überall zweckmässig für sich selbst zu handeln, Alles was man will sich zu verschaffen. Oder die »Einsicht« des Theodorus ist praktische Intelligenz, Gescheitheit; er setzt einen utilistisch hedonischen Intellectualismus an die Stelle des blos hedonischen, er lehrt: erwirb dir die Geschicklichkeit dein Leben zweckmässig zu bestimmen durch eigene Kraft, so hast du den Hochgenuss, der kluge, das Leben sich selbst zu Nutz und Frommen gestaltende Mann zu sein, der ebendarum auch nicht von Etwas abhängt, sondern Alles »sich selber unterwirft« (S. 310), du bist der vollkommen freie, dir selbst vollkommen genügende Mensch. Dass diese Freiheit das Hauptbegehr des Theodorus ist, das zeigt sich specifisch in den einzelnen Fol-

gerungen, welche er aus seinem Principe zieht. Die F r e u n d s c h a f t lässt er gar nicht mehr als Gut gelten; denn der Weise ist durch seine Einsicht selbstständig und bedarf daher keiner Freunde, die Unweisen dagegen sind höchstens Freunde, solange sie einander bedürfen, mit diesem Bedürfen hört ihre Freundschaft wieder auf, eine solche lose Verbindung aber ist keine Freundschaft (98: ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν διὰ τὸ μήτε ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι μήτ' ἐν σοφοῖς· τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι, τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων). Ebenso ist es ganz gut begründet, wenn der tüchtige Mann sich weigert, für das V a t e r l a n d sein Leben aufzuopfern; er braucht seine Einsicht nicht zu verlieren zu Nutz und Frommen der Unvernünftigen — wären alle Leute vernünftig, so gäbe es keine Kriege, sondern man würde allerorten leben und leben lassen —, und zudem ist das Vaterland des Menschen nicht dieser oder jener Ort, sondern die ganze Welt, der Weise kann überall sein und überall sich bewegen (98: ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι, τὸν σπουδαῖον μὴ ἐξαγαγεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἑαυτόν, οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας. 99: εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον). Der Weise wird ferner s i c h A l l e s e r l a u b e n, was ihm convenirt: er wird z. B. zu gelegener Zeit entwenden, jedes Weib gebrauchen, Tempel berauben; denn nichts von allem Diesem ist von Natur schändlich; man darf nur die Meinung, welche das behauptet, aufheben oder negiren, eine Meinung, die blos erfunden worden ist, um die Thoren durch sie im Zaume zu halten (99: κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ εἶναι τούτων αἰσχρὸν φύσει τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἰρομένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς). Das soll wol heissen: an sich oder von Natur ist Alles für Alle da, und man darf daher, so man ohne Gefahr für sich selber es kann, Alles nehmen und für sich verwenden; die Leute haben nun aber den Begriff des Eigenthums (menschlichen und göttlichen) erfunden und um es gegen Angriffe zu schützen jede Verletzung desselben für gottlos, unsittlich u. s. w. erklärt, da man der Unvernunft, welche nach fremdem Eigenthum strebt, nicht anders begegnen konnte; wären alle Leute vernünftig, so bedürfte es solcher Meinung nicht, sie würden einander von selber in Ruhe lassen; auch der Weise wird diess für gewöhn-

lich thun oder »Gerechtigkeit« üben (S. 329), weil er keinen Vortheil davon hätte, Andere sich zu Feinden zu machen, aber er wird bei Gelegenheit doch sich Alles aneignen, was er mag oder braucht, weil es von Natur kein Eigenthum gibt und somit Eigenthumsverletzung nichts von Natur oder innerlich zu Verabscheuendes ist (ohne diese den Sophisten oder den Kynikern entnommene Voraussetzung, dass Eigenthum nicht Natur-, sondern nur Menschengesetz sei, sind diese extravaganten Lehren des Theodorus nicht zu erklären). Selbst die Erlaubtheit der Knabenliebe, welche Aristipp verwarf, rechtfertigte Theodorus wenigstens dialektisch durch den Satz, dass man das Recht habe, Alles, was man zu irgend einem Zwecke brauchen kann, wirklich zu solchem zu benützen (2, 99 f.), und er lehrte ausserdem, der Weise werde seine Liebesfreuden nicht verheimlichen (ebd.: φανερῶς τοῖς ἐρωμένοις ἄνευ πάσης ὑφοράσεως χρήσεσθαι). Plutarch berichtet Is. et Osir. 68 de tranquillitate 5: Theodorus pflegte zu sagen, es gebe unter seinen Hörern etwelche, die, was er mit der rechten Hand darbiete, mit der linken aufnehmen, in dem Sinne, dass Manche von ihm Wolgemeintes schief auffassen; allein seine Lehre sieht nicht danach aus, als ob sie erst einer Verdrehung bedurft hätte, um schief d. h. hochbedenklich zu werden. Man begreift auch nicht gut, wie er (S. 329) die Gerechtigkeit geradezu und schlechthin für ein Gut erklärt haben soll, während er doch Alles, was sonst als unrecht gilt, als erlaubt betrachtete. Man wird ihn eben als einen Mann anzusehen haben, der mit einer gewissen »Frevelfreudigkeit« seine Lust darin fand, die Consequenzen des kyrenaischen (und kynischen) Standpuncts unverhüllt auszusprechen; er sophistisirte allerseits hin (κατὰ πᾶν εἶδος λόγου σοφιστεύων), sagt Diogenes von ihm 4, 52 in der Biographie des leichtfertigen Philosophen Bion, der u. A. auch Schüler Theodor's war, und er konnte es insbesondere nicht lassen, gerade das Parodoxeste, das aus seinen Principien folgte, (Erlaubtheit des Stehlens u. s. f.) recht herauszuheben, eigentlich nur um »aufzuklären« (d. h. den Leuten die Bedingtheit der herrschenden Begriffe von Eigenthum u. dgl. bemerklich zu machen), nicht aber um das Unrechtthun als Regel des Handelns auszusprechen. Der Hauptfehler ist bei ihm, wie bei den Kyrenaikern überhaupt, die Licenz in geschlechtlichen Dingen; doch soll sein Leben besser gewesen sein, als seine Lehre (Clem. Cohortatio ad Graecos c. 24).

Zu lernen ist freilich nicht viel aus ihr; denn der Grundsatz, dass man nach Einsicht streben und in Wahrheit nichts für ein Uebel halten soll als diess, über eigenen Unverstand sich selber Vorwürfe machen zu müssen, dieser Grundsatz ist etwas sehr Particuläres, das nur etwa für hochgemuthe Weltleute, wie Theodorus einer war, der Inbegriff aller Weisheit sein kann.

Eine merkwürdige Erscheinung ist, dass dem fröhlichen, bei Theodorus fröhlich frechen und selbstischen Hedonismus der Mehrzahl der Kyrenaiker sofort zwei ihm ganz conträre Formen derselben Lehre gegenübertraten: ein egoistischer, aber an seiner realen Durchführung verzweifelnder, und ein menschenfreundlicher, zum Begriff der Pflicht den Rückweg suchender Hedonismus, jener durch Hegesias, den ersten Philosophen des pessimistischen Weltschmerzes, dieser durch Annikeris.

In Betreff der wahrscheinlichen Entstehung der Lehre des Hegesias ist Folgendes vorauszuschicken. Aristipp und Theodor sind absolute Optimisten; sie philosophiren, als ob die Welt hauptsächlich oder ganz dazu da wäre, dass man sich in ihr amüsirt und sich's behagen lässt; die denkende Einsicht (φρόνησις), die Reflexion ist ihnen Mittel zur Lust, Mittel dazu, möglichst viele Lust herauszuschlagen und die zur Heiterkeit des Lebens nöthige innere Freiheit des Geistes zu bewahren, indem man die Lust beherrscht und aus der Unlust sich nichts macht. Aber die denkende Reflexion kann auch in Widerspruch mit dem Lustprincip treten. Die denkende Reflexion entdeckt nämlich an den Genüssen und Gütern des Lebens auch die Kehrseite, sie bemerkt, dass nicht Alles, was man um der Lust willen aufsucht, solche stets und immer gewährt, sie entdeckt desgleichen (s. schon S. 320) die Uebel, die jeder Genuss mit sich führen kann, und noch mehr: sie findet, dass im Leben, wie dasselbe in der Wirklichkeit (nicht aber in den Köpfen allzu frohmuthiger und zudem vom Glück begünstigter Philosophen) ist, auch sonst überall der Lust Unlust gegenübersteht, überallher Unlust uns bedroht. Mit dem ernstlichen Gedanken hieran ist die unbedingte Zuversicht und Heiterkeit vorüber, mit welcher die Lustlehre begonnen hatte; man erkennt, dass man nirgends sicher auf Lust rechnen, niemals sicher sagen kann, was Lust gewähre, ja dass man nicht gebieten kann, blos

nach Lust zu streben, weil die wirkliche Welt hierauf eben nicht eingerichtet ist. Davon wol gieng der Kyrenäer Hegesias aus, der wahrscheinlich in Alexandrien unter Ptolemäus Lagi (323—284) lebte und lehrte. Er behauptete: 1) auf den Menschen selbst, auf den Zustand, in welchem er gerade ist, kommt es an, ob ihm Etwas Lust oder Unlust bereitet; dasselbe Object kann unter verschiedenen Voraussetzungen auf der Seite des Subjects die Empfindung auf ganz verschiedene und entgegengesetzte Weise afficiren; »Seltenheit und Neuheit einer Empfindung, lange Entbehrung von Etwas und Uebersättigung mit ihm sind Ursache«, dass Eines und Dasselbe ganz verschieden wirkt, Eines und Dasselbe einem Menschen Freude macht, einem Andern keine oder geradezu das Gegentheil (vgl. S. 228), kurz: »nichts ist von Natur angenehm«, es kann uns Etwas blos deswegen behagen oder schmecken, weil es uns neu ist oder weil wir es lange entbehrten, es wird uns aber auch langweilig und widrig, wenn wir es länger haben und geniessen, und »nichts ist von Natur unangenehm«, d. h. es gibt, wie aus den gleich nachher folgenden Sätzen des Hegesias erhellt, zwar genug von Natur Unangenehmes, ja kaum zu Ertragendes, wie z. B. Krankheit und Körperschmerz, aber die Genussdinge, welche Jemanden ungeniessbar und ekelhaft werden, sind unangenehm nicht von Natur, sondern nur unter Umständen, durch Uebersättigung oder in andern Fällen durch Ungewohntheit (z. B. einer Speise), und daraus sollen wir erkennen, dass ebenso auch das sogenannte Angenehme es nicht immer und überall ist, wie die Leute gewöhnlich meinen (2, 94: φύσει οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδές· διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμόν, Ungewohntheit, ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δ' ἀηδῶς ἔχειν). »Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtschaft, gute und schlechte Geburt, Ehre und Unehre, alle diese Dinge sind gleichgiltig für das Mass der Lust, man kann beim einen wie beim andern Lust oder Unlust empfinden, »der Arme geniesst so gut und so viel Lust als der Reiche; selbst Leben und Tod sind gleich begehrenswerth«, je nach Umständen, Ansichten, Stimmungen; ja »das Leben ist eigentlich nur dem Thoren nützlich, dem Vernünftigen aber gleichgiltig«, wol weil Jener noch weiter kommen kann, Dieser aber nicht (94 f.: πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν· μὴ γὰρ διαφερόντως ἥδεσθαι τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς πένητας· δου-

λείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον καὶ εὐγένειαν δυσγενείᾳ καὶ δόξαν ἀδοξίᾳ· τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετέον, καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον). Also: es kann nichts Einzelnes als sicheres Mittel zur Lust betrachtet und augestrebt werden. Aber nicht blos Dieses. Man kann 2) überhaupt nicht mit Erfolg nach Befriedigung mit dem Dasein streben. »Ein glückseliges Leben ist rein unmöglich, die Glückseligkeit existirt nicht, sie ist ein Unding, ein blosser Wahn; denn der Körper ist voll von vielen Leiden, die Seele aber leidet mit ihm und wird dadurch ihrer Ruhe verlustig, das Schicksal zerstört so viele unserer Hoffnungen« (94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι). Da somit nichts in der Welt sicher zur Lust führt, und da man wegen der vielen Uebel in der Welt »stets vor Unlust fliehen«, mit ihr kämpfen muss, so kann der Zweck, den man sich zu setzen hat, nur so bestimmt werden, dass man, soweit es geht, »ohne Beschwerde und Schmerz zu leben suche, indem man sich gleichgiltig verhält gegen alle Dinge, welche dafür gelten, Lust zu gewähren (sie in der That aber nicht sicher gewähren); nicht Güter suchen, sondern Uebel meiden ist die Hauptkunst und der Hauptvorzug des Weisen« (95 f.: τόν τε σοφὸν οὐχ' οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς, ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς). Was endlich das Verhältniss der Menschen untereinander betrifft, so nimmt auch hier Hegesias einen an allem Glück verzweifelnden, jedoch zugleich selbstisch resignirten Standpunkt ein. »Gefälligkeit, Wohlthätigkeit, Freundschaft sind nichts; denn diese Dinge halten wir (da wir über unser eigenes Selbst nicht hinauskönnen S. 323) nicht um ihrer selber willen für gut, sondern nur um eigener Bedürfnisse willen, welche wir mittelst ihrer zu befriedigen hoffen (durch Gewinnung des Wolwollens Anderer), nur um unserer Bedürfnisse willen lassen wir uns auf sie ein.« Je bedürfnissloser wir aber werden durch die Einsicht, dass wir in der Welt wenig zu begehren und zu erstreben haben, desto weniger haben wir jenes

Alles nöthig; der Weise bedarf Anderer nicht und braucht daher auch nicht durch Gefälligkeit u. s. f. Andere sich zu verpflichten, sie für sich einzunehmen. Der Weise wird so freilich blos für sich selbst leben; aber er thut recht daran, »nur um seiner selbst willen Alles zu thun«; denn ein Anderer kann für ihn nichts thun, was er nicht selbst thun könnte, und zwar besser als der Andere es kann, er nützt Andern, nicht sie ihm, er kann »Niemanden sich selber gleich schätzen.« Allerdings »wird er Niemand hassen, sondern vielmehr Jeden, den er fehlen sieht, eines Bessern belehren, da Niemand frei- oder böswillig, sondern Jeder nur durch irgend ein Leiden gedrückt Schlechtes thut« (93: μήτε δὲ χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν διὰ τὸ μὴ δι' αὐτὰ ταῦτα αἱρεῖσθαι ἡμᾶς, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας, ὧν ἀπόντων μηδ' ἐκεῖνα ὑπάρχειν. 95: τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον ἑαυτῷ· κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρ' αὐτοῦ καρποῦσθαι, μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς παρέχει. ebd. ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει πιεζόμενον, καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.)

Wir haben an dieser Lehre eine merkwürdig wahre Selbstkritik des Hedonismus. Er muss natürlich einmal darauf reflectiren, was denn sicher Lust gewähre, und ebenso darauf, wie es überhaupt in der Welt mit der Lust sich verhalte. Sobald man diese Untersuchung ernstlich anstellt, so findet sich zweierlei. 1) Die Lust ist durch das Subject bedingt, der Eine ist da befriedigt, wo der Andere es nicht ist, dem Einen behagt Dieses, dem Andern Jenes, heute gefällt uns Etwas, morgen haben wir es satt u. s. w., kurz nichts gewährt unbedingt Lust, man kann wol sagen, Lust sei Zweck für Alle, nicht aber, was Lust ist für Alle; und 2) — Diess ist die Hauptsache — die Lust ist bedingt durch die objective Realität der Dinge, Eines nur ist gewiss, dass es überall Unlust gibt und dass man also genöthigt ist, stets gegen das zu kämpfen, was das reine Gegentheil des höchsten Zweckes, des τέλος, ist. Dieses Zweite ist »die Hauptsache«; denn es ist damit das ganze Princip in Frage gestellt, ja für nichtig erklärt, es ist das für den absoluten Hedonismus verzweiflungsvolle Ergebniss da, dass er sich nicht durchführen lässt. Es bleibt nichts übrig als zu resigniren auf ein vergnügtes Leben und sich damit zu be-

ruhigen, dass man auch ohne die Welt es aushalten, dass man für sich selbst immer noch auskommen kann, und zwar am besten dadurch, dass man sich möglichst auf sich zurückzieht, von der Welt, die uns nichts bieten will, selbst nichts will, sich selber genügt, statt von der Welt Etwas zu hoffen. In diesem Stolz des Weisen, dass er sich selbst genug ist, in dieser freudelosen Weltverachtung endigt der Hedonismus ganz consequent; absoluter Hedonismus schlägt nothwendig um in den absoluten Unmuth über die Welt, in den Pessimismus.

Von den meisten Formen spätern Weltunmuths unterscheidet sich die Lehre des Hegesias dadurch, dass sie nicht passiver »Schmerz«, nicht Wehe, Kummer, elegische Klage, sondern (ähnlich wie bei Schopenhauer) Weltverachtung ist; das hellenische Vollbewusstsein der persönlichen Kraft wird festgehalten und aller Unzufriedenheit siegreich entgegengehalten. Zwar schrieb Hegesias ein Buch Ἀποκαρτερῶν, der sich selbst Aushungernde, in welchem er die Leiden des Daseins schilderte, er selbst wurde Πεισιθάνατος, Bereder zum Sterben, genannt (D. L. 2, 86), und es soll ihm von Ptolemäus verboten worden sein, öffentliche Vorträge zu halten, weil viele seiner Zuhörer sich entleibten (Cic. Tusc. 1, 34); aber Wertherische Sentimentalität ist bei ihm nicht, sondern trotzige Zurückziehung des Ichs auf sich selbst. Aber auch von dem Pessimismus Schopenhauer's ist der des Hegesias in Einer Beziehung sehr verschieden. Hegesias klagt die Natur der Dinge nicht darüber an, dass sie nicht besser sei; er bleibt vielmehr auf dem subjectiven Standpunct der Empfindung, des πάθος, er sagt nur: wir fühlen und müssen anerkennen, dass unser Streben nach Lust unbefriedigt bleibt. Des Trotzes ungeachtet regt sich allerdings bei Hegesias (wiederum ähnlich, wie bei Schopenhauer) auch ein Mitgefühl mit der leidenden Menschheit, welches die Uebel nicht vermehren, sondern sie eher lindern möchte durch wolwollende Belehrung, wenn auch nicht durch thätige Hilfe.

Nach Aristipp, Theodorus und selbst Hegesias ist der Mensch im Stande, auch gegen die Unlust standzuhalten, auch Unlust mit in den Kauf zu nehmen, ohne dadurch um alle und jede Zufriedenheit mit dem Leben oder doch mit sich selber zu kommen. Wenn es so ist, so ist noch ein anderer Ausweg aus den Schwierigkeiten möglich, in welche das Lustprincip sich verwickelt, nämlich

der, dass man auf ein unbedingtes Genussleben verzichtet und mit aller Ruhe die vom Leben untrennbare Unlust auf sich nimmt, ohne deswegen mit der Welt zu trutzen und sich ganz zu vereinsamen. Ebenso kann man fragen, ob das Leben in und mit der Welt nicht auch Lust mit sich führe, ob es denn wahr sei, dass man Lust blos gewinne durch Gleichgiltigkeit gegen die Welt, gegen die Menschheit, gegen die Gesellschaft, durch reinen Egoismus; es gibt ja auch Freuden, die daraus entspringen, dass man sich nicht isolirt, sondern an die Menschen sich anschliesst (S. 320), sich um sie bekümmert, Etwas für sie thut. Dazu ging der Kyrenaiker Annikeris fort, Zeitgenosse des Hegesias (D. L. 2, 86). Einen Zweck des ganzen Lebens, wird angegeben, hat Annikeris nicht aufgestellt (weil man ja nicht das ganze Leben zu einem Leben der Lust machen kann); anzustrebender Zweck ist vielmehr immer nur die Einzellust (S. 319), aber Einzellust nicht blos aus Genuss, sondern auch aus dem Handeln (Clem. Strom. 2, 130: οἱ δὲ Ἀννικέρειοι τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγιγνομένην ἡδονήν — das übrige S. 318 und S. 320 aus dieser Stelle Angeführte geht auf die Kyrenaiker überhaupt —). Es ist nicht zu leugnen: »wolwollende Zuneigung, Freundschaft, Liebe zum Nebenmenschen, Hochachtung der Eltern, Dankbarkeit, Vaterlandsliebe« sind Gefühle, welchen zu folgen und somit für Andere Etwas zu thun auch wolthuend ist. »Gesetzt der Weise thue etwas der Art, so wird er vielleicht manche Beschwerden auf sich nehmen müssen und wenig Angenehmes erleben, aber er wird durch dieses nichts desto weniger glücklich sein.« (D. L. 2, 96: »Die Annikereer stimmen zwar sonst mit den Anhängern des Hegesias überein, ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν, ὅθεν διὰ ταῦτα, κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ). Man nimmt ja Menschen zu Freunden nicht blos wegen der Bedürfnisse, so dass man sich nicht mehr um sie bekümmerte, wenn die Bedürfnisse nicht mehr da sind, sondern auch in Folge einer Zuneigung, welche der Andere uns eingeflösst hat; um dieser willen nehmen wir Unlust für Andere auf uns, obwol wir die Lust als Zweck ansehen; wenngleich es uns in solchen Fällen wehe thut, der Lust entsagen zu müssen, ertragen wir doch

für den, der uns lieb ist, Unlust gerne, eben um der Liebe willen, die wir zu ihm hegen« (97: τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνας ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομένειν, καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος, καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομένειν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν). Zwar ist die Glückseligkeit des Freundes nicht um ihrer selbst willen wünschenswerth für uns, da die Glückseligkeit eines Andern als wir uns gar nicht wahrnehmbar oder fühlbar wäre; aber wenn wir einen Andern lieben, befördern wir aus Liebe seine Glückseligkeit (96: τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὐτὴν μὴ εἶναι αἱρετήν, μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν, Jeder empfindet nur seine eigenen Zustände). Annikeris hat also, und zwar in ausdrücklichem Gegensatz zu Hegesias, anerkannt, dass das Handeln für Andere beglückend ist oder zur Annehmlichkeit des Lebens beiträgt; *der individualistische Eudämonismus* schlägt bei Jenem in Folge seiner Absolutheit um in den Pessimismus, bei Diesem *erweitert er sich zum socialen Eudämonismus*. Eine nähere anthropologische Begründung fehlt freilich. Auch stimmt zum Uebrigen nicht gut der D. L. 2, 96 überlieferte Satz, »die Vernunft des Einzelnen sei zu schwach, um Muth zu haben und sich über die Meinung der Mehrheit hinwegzusetzen, man müsse sich an diese gewöhnen wegen der uns seit lange her anerzogenen schlechten Gesinnung« (μὴ εἶναι αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι, δεῖν δὲ ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν). Diess sieht aus, als ob gesagt werden wollte: ursprünglich und eigentlich ist der Egoismus oder die Maxime Jeder sich selbst der Nächste das Naturgemässe, aber man kann den Egoismus gegen das allgemeine Vorurtheil, das ihn verdammt, nicht durchführen, man muss sich demselben accommodiren, die Menschheit ist zu schwach geworden, um noch selbstsüchtig sein zu können. Dann wäre die ganze Lehre so aufzufassen: es ist deswegen angenehm, Wolwollen Anderer zu erwerben durch Freundlichkeit, Dankbarkeit u. s. w., weil man die Kraft nicht hat, sich ganz auf seine eigenen Füsse zu stellen. Doch passt diess zum Uebrigen nicht recht, und es ist daher hier vielleicht ein Fehler in dem Bericht des Diogenes anzunehmen, oder aber der ganze

Satz nur als ein Hilfsbeweis anzusehen, welcher die absoluten Egoisten darauf hinweisen soll, dass sie selbst die Kraft zur Durchführung ihres Princips nicht haben und daher das Wolwollen als etwas dem Menschen von Natur auch Angeborenes betrachten müssen [so unter Weglassung der Worte »wegen der uns anerzogenen schlechten Gesinnung«]. Erinnert man sich daran, dass die Annikereer »in allem Andern mit Hegesias übereinstimmten« (6, 96), so wäre ihre Gesammtansicht die: Genuss ist nicht viel zu finden im Leben; aber Ein Glück kann man sich verschaffen, dieses, dass man den natürlichen Gefühlen folgt, welche uns treiben, auch für Andere Etwas zu thun; diesen Gefühlen folgen macht uns glücklich, obwol wir nicht wissen, ob wir die Glückseligkeit Derer, welche wir lieben, wirklich befördern können, und obwol wir vielleicht bei unsrem Handeln für Andere viel Unlust auf uns nehmen müssen. Und so wäre also auch die in neueren Zeiten namentlich von den Engländern vertretene Wolwollenstheorie schon von den Griechen aufgestellt worden (vgl. S. 194 und S. 312). Wie die kyrenaische Schule auch sei, das Verdienst haben ihre Vertreter, dass sie in Folge ihres Princips Probleme, welche für das ganze Leben grosse Wichtigkeit haben, aufgestellt, desgleichen, dass sie ihr Princip der Lust von vielen Seiten her ernstlich untersucht, und dass sie es zwar einerseits bis zur obersten Höhe des unverblümten Egoismus hinaufgetrieben, andrerseits sich aber auch dazu bereit erklärt haben, das Beglückende des Wolthuns anzuerkennen und dieser Lust des Wolthuns einen Theil des eigenen ungestörten Wolseins aufzuopfern.

Antisthenes und die kynische Schule.

Den Enfans terribles des absoluten Hedonismus treten in der »kynischen« Schule gegenüber die terroristischen Kraftmänner eines nicht minder extremen, aber in Vielem tüchtigen und gediegenen Rigorismus. Es ist auch eine Philosophie der Emancipation des Subjects (S. 308), was mit den Kynikern erstand, aber eine Philosophie der Emancipation nicht vom Ernste des sittlichen Strebens, sondern von allen der Kraft des Menschen zum Guten schädlichen Einflüssen, Begehrungen, Gelüsten und Gewohnheiten, sowie von allen äussern Lebenseinrichtungen, welche der sittlichen Kraft des

Menschen und ihrer Werthschätzung irgend Eintrag thun zu können scheinen.

Sokrates, aller Abstraction fern, hatte mit unbefangener Allseitigkeit jedem der verschiedenen Elemente des menschlichen Wesens seine Berechtigung innerhalb des Ganzen des Lebens gelassen. Aber für sein eigenes Selbst hatte er allerdings Manches, was man sonst zu den Gütern des Lebens rechnet, gleichgiltig angesehen (S. 241); Genuss, Reichthum, Prunk und Glanz der Welt war ihm nichts, und gerade diese Indifferenz gegen solche Dinge machte ihn ganz besonders zu einer originellen, bewunderns- und beneidenswerthen Erscheinung. Er stand durch sie unbestechlich fest in Rechtschaffenheit und Tugendernst; er war durch sein einfaches Einherkommen aller Anforderungen der Sitte und Mode hinsichtlich äussern Auftretens und Aufwandes selbstverständlich überhoben und lebte, obwol ohne Verletzung der Urbanität, selbst von Feinden respectirt (S. 304) ganz so, wie er, nicht wie Andere es wollten; er verstand es, weil die Geringschätzung äusserer Dinge bei ihm nicht blosse Maske, sondern eigenster innerer Grundsatz war, glücklich zu sein in unscheinbarer Existenz, glücklich zu sein in einer für Andere unerträglich bittern Armuth, glücklich zu sein unter allen Umständen, und er konnte insbesondere jederzeit ganz Dem sich widmen, was ihm das Oberste von Allem war, der Erfüllung seines Berufs zur unermüdlichen Arbeit an den Geistern derer, welche seinen Umgang suchten; kurz er war durch seine geistesstarke Gleichgiltigkeit gegen alles Entbehrliche und Ueberflüssige der beste, der unabhängigste und der glücklichste Mann Athens gewesen.

Diese schlechthinige Freiheit der Individualität von Allem, was die Tüchtigkeit des Menschen beschädigen, ihn in Abhängigkeit von der Welt bringen und seinem wahren Wol hinderlich sein kann, diese innere Freiheit, welche sich erreichen lässt durch die Einsicht in die sittliche Gefährlichkeit des Begehrens äusserer Dinge, sowie in ihre Entbehrlichkeit für die wahre Ehre und Glückseligkeit, — sie war das Ideal des Antisthenes, eines Atheners, welcher durch dürftigen und niedern Stand von den Vortheilen und Ehren höherer bürgerlicher Stellungen ausgeschlossen war, aber durch diese äussere Zurücksetzung in seinem Selbstgefühl nicht beeinträchtigt sein wollte. Er fand Freunde und Anhänger seiner hierauf gebauten praktischen Philosophie und grün-

dete so eine Schule, welche die kynische d. h. die hündische genannt wurde wegen der sich in ihr mehr und mehr entwickelnden Gleichgiltigkeit ihrer Mitglieder gegen die gesellschaftlichen Begriffe von Sittsamkeit und Wolanständigkeit und zugleich aus Anlass des Namens des Gymnasion's, in welchem Antisthenes seine Vorträge zu halten pflegte.

Antisthenes (über welchen u. A. Winckelmann, Antisthenis fragmenta 1842, und Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis 1860, zu vergleichen sind), geboren um 440, war Sohn eines Atheners und einer thracischen Sclavin, daher nach athenischem Recht blos Halbbürger, mit welcher Eigenschaft seit Perikles bis in die späteren Jahre des peloponnesischen Kriegs der Ausschluss von staatsbürgerlichen Rechten verbunden war; solchen Illegitimi war das Gymnasion Kynosarges überwiesen, in welchem Antisthenes denn auch als Lehrer auftrat. Er war arm, aber tüchtig und tapfer, freilich auch streng und herb in ungewöhnlichem Grade, namentlich gegen seine Schüler (D. L. 6, 4), deren Geduld und Beharrlichkeit er hiedurch auf die Probe stellen wollte, andererseits jedoch auch nicht ohne Humor und Witz, wenn er in besserer Laune sich befand, sondern ein sehr guter Gesellschafter (14 f.). Zuerst war er Schüler des Gorgias, welcher 427 nach Athen gekommen war, schloss sich aber später dem Sokrates an als einer seiner unzertrennlichsten Freunde; nach Sokrates' Tod soll er junge Hellenen aus Heraklea am schwarzen Meere, welche um den athenischen Weisen kennen zu lernen nach Athen gekommen waren, zu Anytus (S. 292) »als dem Weisern« geführt, und es soll diess zur Folge gehabt haben, dass Letzterer später in Heraklea geächtet und gesteinigt wurde (Müller p. 8 ff.). Mit seinen athenischen Mitbürgern machte er sich wenig zu schaffen; für sie war er durch seinen Meister gründlich »verdorben« (S. 295); über ihre Einbildung, dass sie Autochthonen ihres Landes (γηγενεῖς) seien, bemerkte er, »dann seien sie um nichts edler geboren (εὐγενεστέρους) als Schnecken und Heuschrecken«, die auch aus dem Boden kommen (D. L. 6, 1); ein andermal gab er ihnen den Rath, die Esel zu Pferden zu ernennen, »denn auch zu Feldherrn machet ihr nicht Männer, die etwas verstehen, sondern Leute, die zu wählen euch beliebt« (ebd. 8), und den unheilbaren Haupt- und Grundschaden des damaligen athenischen Gemeinwesens legte

er trefflich blos in den Worten: »dann ist es mit den Staaten aus, wenn sie die Schlechten nicht mehr von den Tüchtigen unterscheiden können« (ebd. 5), wenn sie z. B. Verleumder für Ehrenmänner halten u. s. w. Auch von den Rednern war er kein grosser Freund; von Jemand gefragt, was er seinen Sohn lernen lassen solle, gab er zur Antwort: »willst Du, dass er mit den Göttern lebe (s. u.), so mache ihn zum Philosophen; soll er nur lernen mit Menschen zu verkehren, so lass ihn Rhetor werden« (Stob. Flor. exc. 2, 13, 76); in einem wie das Meiste von ihm leider verlorenen Dialog über den Staat nahm er sämmtliche athenische Demagogen durch ohne Zweifel mit der ganzen grimmigen Schärfe, welcher er fähig war (Athen. 5, 63). Sehr gehässig, ja pöbelhaft benahm er sich freilich (D. L. 6, 7 u. s.) gegen Plato, welcher ihn dialektisch bestritt und zugleich sein absoluter Antipode hinsichtlich feiner Lebensart war.

Was die Lehre des Antisthenes betrifft, so macht er schon in Xenophon's Symposion (4, 34 ff.) folgende Reflexion: Armuth und Reichthum hat der Mensch nicht im Hause, sondern in der Seele, das Wolbefinden ist einzig davon abhängig, ob man selber zufrieden ist mit Dem, was man hat; naturgemässe Einfachheit des Lebens (εὐτέλεια) macht frei; ja sie steigert, wenn man je einmal geniesst, die Befriedigung (vgl. S. 286); zudem bewahrt die Genügsamkeit den Menschen vor allem Unrecht, Neid u. s. f. gegen Andere, und den Reichthum, welchen man in der Seele hat, den theilt man auch Andern gerne mit, was beim Geldreichthum nicht so der Fall ist. L u s t, ἡδονή, d. h. passive, aus dem sinnlichen Geniessen fliessende Lust, lehrte er später, ist nicht, wie die Meisten glauben, ein Gut, sondern sie ist ein Uebel (κακόν D. L. 9, 101), und ebenso alles Gelüst danach; Genuss und Genusssucht schwächen die Kraft des Menschen zum Handeln und verleiten ihn zu allen Thorheiten, Fehlern und Verbrechen, durch welche er sich selbst und Andern zur Last und zum Schaden wird. »Lieber toll sein als der Lust sich hingeben! (μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην D. L. 6, 3); die Aphrodite [1]) würde ich erschiessen, wenn

1) Die mythologischen Volksgötter bestritt A. mit ähnlichem Eifer, wie Xenophanes und Heraklit; es gibt nach ihm nur Einen Gott, der nichts Endlichem vergleichbar ist und nicht aus Bildern (angeblicher Götter) erkannt werden kann (Cic. nat. Deor. 1, 13. Clem. Protrept. 71).

ich sie erwischte, weil sie uns viele schöne und tüchtige Frauen verdorben hat (Clem. Strom. 2, 107: »ich lobe mir den A., der da sagt: τὴν Ἀφροδίτην κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι, ὅτι πολλὰς ἡμῖν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν); die Liebe (wie sie gewöhnlich sich findet) ist eine Verkehrung und Krankheit der Natur, welche die ihr unterliegenden Unglückseligen zu einer Gottheit gemacht haben« (ebd.: τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως, ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν). Ein Gut ist (D. L. 6, 2) nicht die Lust, sondern ihr Gegentheil, der πόνος, d. h. im Sprachgebrauch der kynischen Schule Entbehrung, Kampf mit Begierden, Anstrengung, Arbeit und Mühe; er ist ein Gut, weil er den Menschen übt im Entsagen und ihn stark gegen alle Gelüste macht; ja er gewährt auch Lust, nämlich das Vergnügen gekämpft und etwas errungen zu haben; diese Lust, die Lust nach der Arbeit, nicht die vor der Arbeit, muss man erstreben (Stob. Flor. 29, 65: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων), jedenfalls nur solche, welche nicht (durch Unmässigkeit u. s. f.) Reue nach sich zieht (ἡδονὴν τὴν ἀμεταμέλητον Athen. 12, 6). Vor Allem aber sind Anstrengung und Entbehrung deswegen ein Gut, weil sie durch die Uebung im Rechten, die sie in sich schliessen, das Hauptmittel sind, das Höchste, was es gibt, die Tugend, zu erreichen. Alles kann entbehrt, und Alles kann dem Menschen schädlich werden, nur Etwas nicht, die Tugend; sie ist das Einzige, was noth thut. Was Tugend sei, setzt Antisthenes als bekannt voraus, und an Sokrates schliesst er sich an mit der Lehre, dass die Tugend in erster Linie Einsicht, φρόνησις (D. L. 6, 13) sei, d. h. klare, bewusste Erkenntniss Dessen, was gut, und dessen, was übel und schlecht ist. »Viele Worte und Lehren (λόγοι und μαθήματα) braucht die Tugend nicht, sie ist That« (τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι 6, 11), aber die begrifflich vermittelte Einsicht in das Gute und sein Gegentheil hat doch den Werth, dass sie zu unüberwindlich feststehender Ueberzeugung von dem Alleinwerth des Guten führt (vgl. S. 301); die sicherste Mauer, sagt Antisthenes 6, 13 in polemischer Anspielung auf die Fortificationsanlagen der Staaten und Machthaber, ist die Einsicht, sie wird nicht weggeschwemmt und nicht verrathen (wie so oft die Stadtmauern), Mauern muss man innerhalb anlegen in den unbezwinglichen Schlüssen, die das Denken

aufbaut (τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησις· μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι· τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς). Allerdings übrigens muss zur φρόνησις als das Zweite und noch Wichtigere hinzukommen die Kraft dieser Einsicht gemäss auch zu wollen und zu handeln; die Tugend, sagte Antisthenes, des Nachdrucks halber hier von der Einsicht absehend, bedarf zur Glückseligkeit nichts als die sokratische Kraft, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος (6, 11); wer ein tüchtiger Mann werden will, muss namentlich auch den Körper durch Uebungen stärken, wie die Seele durch Bildung und Zucht (τὸ σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύσει Stob. Flor. exc. 2, 68). Da die Tugend auf Einsicht und Uebung beruht, ist sie nach Antisthenes auch lehr- und lernbar, und zwar für Alle, für Männer und Weiber (D. L. 6, 105. 12); Beide, Mann und Weib, können und müssen nach derselben Tugend streben, ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή (l. c.). Im Einzelnen hebt Antisthenes hauptsächlich hervor die Genügsamkeit, Enthaltsamkeit, Strenge gegen sich selbst (καρτερία 6, 2), ebenso aber auch die Gerechtigkeit, indem er Xen. Symp. 3, 4 sehr gut sagt: Gerechtigkeit ist die allerzweifelloseste Tüchtigkeit (καλοκἀγαθία ἡ ἀναμφιλογωτάτη); denn Tapferkeit und Weisheit können hie und da den Freunden und dem Staate Schaden zu thun scheinen, die Gerechtigkeit dagegen vermischt sich nie und nirgends mit Ungerechtigkeit (οὐδὲ καθ' ἓν συμμίγνυται τῇ ἀδικίᾳ). Ebenso erklärt er sich gegen den Neid, indem er sagt: der Neidische wird von seiner eigenen scheelsüchtigen Gemüthsart (ἀπὸ τοῦ ἰδίου ἤθους) aufgezehrt wie Eisen vom Roste (D. L. 6, 5); die Eintracht (ὁμόνοια) empfiehlt er als das beste aller Mittel zur Sicherung des Daseins, als besser denn alle Mauern, παντὸς τείχους ἰσχυροτέραν 6, 6, indem eben immer diess seine Lehre ist, dass nichts Aeusseres, sondern lediglich die sittliche Gesinnung und That etwas nütze sei. In demselben Sinne wendet sich Antisthenes überall hauptsächlich gegen jeden entbehrlichen Aufwand in Kleidung, Ausstattung der Wohnung u. dgl.; all Das ist ihm Luxus, und zwar tadelnswerther Luxus der Eitelkeit, die mit äussern Dingen prunken will, statt nach dem einzig Ehrenhaften, der Tugend, zu streben; Uebermuth und Hoffahrt, τῦφος, Das werfen er und Diogenes Allen, die nicht ihres Sinnes sind, z. B.

Plato, unaufhörlich vor (6, 25 f.), daher Clem. Strom. 2, 130 geradezu die Hochmuthlosigkeit (ἀτυφία) als Moralprincip des Antisthenes bezeichnet wird.

Die Tugend in dem angegebenen Sinne ist für sich allein vollkommen hinreichend zur Glückseligkeit, αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν (D. L. 6, 11). Ausser ihr braucht der Mensch abgesehen von den nothwendigsten Lebensmitteln ganz und gar nichts (ebd.). Er hat an ihr die wahre Weisheit, da sie die Kenntniss des Wichtigsten, des unbedingten Vorzugs des Guten vor dem Schlechten, in sich schliesst (7: τὸ τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον τὰ κακὰ ἀπομαθεῖν), und die äussern Dinge, Reichthum, Ehre, Ansehen u. dgl. hat der Mensch, wenn er die Tugend hat, nicht nöthig, sie sind für ihn insgesammt gleichgiltig, ἀδιάφορα (105), sofern er Alles auch ohne sie, ja besser als durch sie, durch seine Tugend sich verschaffen kann, und desgleichen, sofern er sie nicht blos entbehren kann, sondern auch entbehren will, um durch sie nicht von der Tugend abgezogen, zum Bösen verleitet, zu immer unersättlicher werdender Begierde, namentlich nach Gewinn und Reichthum, verleitet und so um alle Glückseligkeit gebracht zu werden (Xen. Symp. 4, 35 f. Stob. Flor. 10, 42: »weder ein König noch ein Freier ist gut, wenn er geldgierig ist).« Auch ist ja auf die äussern Dinge kein Verlass; nur die Tugend ist eine Waffe, welche uns Niemand nehmen kann (ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή D. L. 6, 12). Darum betrachte alles Aeussere als etwas Dir Fremdes, Dich nicht Angehendes, ἀλλότρια (Epiktet. Dissert. 3, 24, 68), und noch mehr alles Schlechte und Böse, τὰ πονηρὰ πάντα νόμιζε ξενικά (D. L. 6, 12); was gut ist, ist schön oder begehrens- und ehrenwerth, das Schlechte ist hassenswerth und schimpflich, τἀγαθὰ καλά, τὰ κακὰ αἰσχρά (ebd.).

Den schlechthinigen Vorzug dieser sittlichen Denk- und Lebensweise vor jeder andern, den schlechthinigen Werth, welchen sie dem Menschen verleiht, die schlechthinige Glückseligkeit, welche sie mit sich bringt, stellte Antisthenes auch noch dar in folgenden ihrer Kürze wegen hier mit einigen Umschreibungen und Erläuterungen wiedergegebenen Sätzen (hauptsächlich 6, 10 ff.). Der Weise ist einmal frei, denn er fürchtet als tapferer und rechtlicher Mann Niemanden (vgl. Stob. Flor. 8, 14: wer Andere fürchtet, ist ohne es zu wissen ein Sclave), und er wirkt im Staat

nicht nach positiven Gesetzen, da er diese um gut zu handeln nicht bedarf, und da sie möglicherweise auch Schlechtes enthalten können, sondern nach einem Gesetze, das er in sich selbst hat, nach dem Gesetz der Tugend, οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Er ist »sich selbst genug«, αὐτάρκης; er entbehrt ja nichts, weil er nichts Ueberflüssiges begehrt und das Wenige, das er bedarf, sich zu verschaffen durch seine Tüchtigkeit im Stande ist (vgl. Xen. Symp. 4, 40 f.); er ist reich bei aller Dürftigkeit, denn ihm gehört in Wahrheit Alles, was Andere besitzen, πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων, sofern die Unweisen das Ihrige in der That nicht besitzen, weil sie es nicht recht zu gebrauchen, im verkehrten Genuss desselben sich nicht zu beschränken verstehen, wogegen der Weise sich Alles, was er etwa von Andern braucht, erwerben kann, da er stets bei Vernunft ist und mit Andern vernünftig zu verkehren, somit auch (s. u.) ihre Liebe zu gewinnen, Hilfe und Beistand von ihnen zu erlangen weiss. Verachtung wegen seiner äussern Unscheinbarkeit ist, wie Mühe und Arbeit, ein Gut für ihn, ἀδοξία ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ, sofern sie ihn übt in Unabhängigkeit von fremder Meinung und ihn vor Eitelkeit, Ruhmsucht, Gunstbuhlen bewahrt; »besser ist es, unter Raben (κόρακας) als unter Schmeichler (κόλακας) fallen, denn Jene fressen die Todten, Diese die Lebendigen«, indem sie sie moralisch verderben (6, 4); »als er hörte, dass Viele ihn loben, sagte er: was habe ich denn Schlechtes gethan?«, da ja die Meisten das Schlechte mehr lieben als das Gute (6, 8); für Lob muss man Niemanden dankbar sein, μηδενὶ χάριν ἔχειν ἐπαινοῦντι (Plutarch. de vitioso pudore 18). Feinde haben ist gut; sie erkennen am besten unsere Fehler, προσέχειν δεῖ τοῖς ἐχθροῖς· πρῶτοι γὰρ τῶν ἁμαρτημάτων αἰσθάνονται (D. L. 6, 12); um sein Heil zu finden muss man entweder echte Freunde haben, die uns ermahnen, oder glühende Feinde, die uns durch Schmähungen bessern (Plut. de utilitate ex inimicis 6). Auch boshafte Nachrede verdriesst den Weisen nicht; denn es ist königlich (Schicksal der Höchststehenden), für gute Handlungen durch Schmähungen belohnt zu werden, βασιλικὸν καλῶς ποιοῦντα κακῶς ἀκούειν (D. L. 6, 3). Niederer Stand ist nichts beim tugendhaften Mann; er ist stets wahrhaft edelgeboren, οἱ αὐτοὶ εὐγενεῖς οἱ καὶ ἐνάρετοι. Es ist ihm nichts fremd oder fern,

οὐδὲν ξένον οὐδὲ ἄπο, sofern er nicht, wie die Meisten, durch Hängen an äussern Bedürfnissen und Bestrebungen gehindert ist, seinen Geist nach allen Seiten hin offen zu halten, welche zu erkennen wichtig ist (vgl. Xen. Symp. 4, 44). Ebenso ist der Weise für Jedermann mehr werth, als jeder Andere; die Tüchtigen sind freund unter einander, οἱ σπουδαῖοι φίλοι, da sie einander nicht beneiden; der Weise ist würdig geliebt zu werden, ἀξιέραστος, weil er offen, wahrhaft und redlich ist. Er ist der beste Mitbürger; denn er hält es nur mit den Guten, er sucht Bundesgenossen bei Denen, welche muthig und gerecht zumal sind (συμμάχους ποιεῖται τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους), nicht bei Solchen, welche vielleicht muthig, aber zugleich böse sind, oder: er weiss tapfere Genossen wol zu finden, wenn er sie braucht, aber nicht zum Schaden Anderer oder zum Schaden des Gemeinwesens; er hält den Gerechten sogar höher als den Verwandten, τὸν δίκαιον περὶ πλείονος ποιεῖται τοῦ συγγενοῦς. Er ist der Arzt (ἰατρός) der Menschen, der mit den Bösen umgeht um sie zu bessern (6, 4. 6), er ist zwar »schwer zu ertragen«, δυσβάστακτος (Winckelm. S. 55) wegen der Härte (πικρία), welche er für nöthig hält, um dem Laster wirksam zu begegnen, aber auch die Aerzte verfahren nicht immer glimpflich mit den Kranken (D. L. 6, 4). Er ist wie er auch lebe, glücklich (Xen. Symp. 4, 34 ff.); er lebt mit den Göttern, nicht mit den Menschen (S. 342), sofern er sich nicht in das Getriebe schlechter Interessen und Leidenschaften, welche die menschliche Gesellschaft gewöhnlich beherrschen, hineinziehen lässt, sondern gottähnlich frei von solchem Quark und seiner Plage dahingeht; er ist befriedigt in sich, denn er hat gelernt, mit sich selbst zu verkehren, ἑαυτῷ ὁμιλεῖν (D. L. 6, 6), er braucht nicht andere Menschen, um sich die Zeit zu vertreiben, er ist im Stande auch allein zu leben. Dass der Weise fehllos (ἀναμάρτητος) sei (6, 105), ist wol erst (vielleicht von spätern Kynikern angenommene) stoische Lehre; nur der Satz wird dem Antisthenes wol mit Recht zugeschrieben: der Weise, wenn er etwas thut, handelt kraft aller Tugend, εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ (Winkelm. S. 28), er beobachtet beim Handeln Alles, was die Tugend fordert, und leistet Alles, was sie kann, er versäumt nichts und thut niemals etwas halb.

Da sonach die Tugend und sie allein den Menschen in jeder

Beziehung gut und glücklich macht, so ist bewiesen, dass der einzige Zweck des Lebens ist, in Gemässheit der Tugend leben (τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν 6, 104).

Ueber das gesellschaftliche Leben scheint Antisthenes viel philosophirt, freilich aber mit dem Familienleben gar nicht, mit dem Staate nur sehr wenig sich abgegeben zu haben. Er war ein Mann von grossen geselligen Talenten und wusste ein heiteres und geistreiches Mahl und Gespräch wol zu schätzen, was ausser D. L. 6, 14 aus Xenophon's Symposion genugsam hervorgeht; er hatte ästhetischen Sinn, wie er denn wiederholt die ihm unübertrefflich scheinende Schönheit des Alkibiades preist (Winkelm. S. 17 f.), so sehr er die moralische Freigeisterei desselben verdammte (ebd.); er behauptete, der Weise werde lieben, denn er allein wisse, was für Menschen man lieben muss (ἐρασθήσεσθαι, μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφόν, τίνων χρὴ ἐρᾶν D. L. 6, 11), d. h. wol die nicht blos körperlich, sondern ebenso geistig Schönen; er lehrte (ebd.), der Weise werde heirathen [nicht um der Lust, sondern] um der Kindererzeugung willen, indem er [nicht mit den reichsten oder vornehmsten, sondern] mit den von Natur am besten gearteten Frauen sich vereinigt, γαμήσειν τεκνοποιΐας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνϊόντα γυναιξί, ganz wie Sokrates Mem. 2, 2, 4 zu seinem Sohne Lamprokles sagt: »wir zeugen Kinder nicht um aphrodisischer Lust willen, wozu es der Ehe nicht bedürfte, und wir sehen daher auch zu, von was für Frauen wir wol die tüchtigsten Kinder bekommen werden.« Antisthenes setzte aber diese seine Ehetheorie nicht in Praxis um, sondern lebte ledig und hielt sich für den Fall aphrodisischen Körperbedürfnisses an übelgeartete, um einen Obolus oder weniger (D. L. 6, 4) zu habende Subjecte, »an die nicht leicht ein Anderer sich wagen mochte« (Xen. Symp. 4, 38); Aehnliches hatte Sokrates, wol um (von seinem Nützlichkeitsprincip aus) Unheil für Einzelne und Familien zu verhüten und die Befriedigung des Triebs möglichst reiz- und leidenschaftslos zu machen, Solchen gerathen, welche sich nach dieser Seite hin nicht sicher fühlten (Mem. 1, 3, 14); aber diesen Rath hatte Sokrates als Nothbehelf für einzelne Fälle und Personen gegeben, nicht als Lebensgrundsatz überhaupt, und es trifft daher hier Antisthenes der Vorwurf einer im übelsten Sinne kynischen Auffassung geschlechtlicher Dinge, zu welcher

seine Armuth ihn veranlassen, aber nicht berechtigen konnte. Wenn Antisthenes so denkt und so geniesst, was bleibt dann für ein Unterschied zwischen ihm und Aristipp? blos der, dass dieser in solchen Sachen der Feinere und Vornehmere ist. Auch zeigt sich hier ein Grundfehler des Kynismus: er wendet sich nicht, wie der Pythagoreismus, gegen die unreine d. h. nicht sittengesetzlich gerechtfertigte Lust, sondern blos gegen das Wollen der Lust, gegen das Gelüst, gegen die Begierde, er will den Menschen unabhängig von dieser haben und erlaubt ihm daher Alles, wenn er nur der Begierde Herr bleibt, d. h. wenn er ihrer Befriedigung auch entsagen kann, und wenn er diese Befriedigung selbst mit möglichster Gleichgiltigkeit vollzieht; der Kynismus ist Rigorismus, der den Menschen von der Herrschaft äusserer Dinge frei machen will, und Libertinismus zugleich. Von den politischen Schriften des Antisthenes, unter welchen sich ein Werk »Cyrus oder über das Königthum« befand (D. L. 6, 16), ist so gut als nichts erhalten; die Gleichheitsgelüste der Demokratie scheint er durch eine Fabel verspottet zu haben, in welcher die Thiere eine Berathung über eine Verfassung hielten und die Hasen auf Gleichheit Aller antrugen, von den Löwen aber verächtlich heimgeschickt wurden (Aristot. Pol. 3, 13). Ganz vom Staate fern bleiben schien ihm nicht gut; auf die Frage, wie man etwa (ungefährdet) an demselben sich betheiligen könne, erwiederte er: man muss zu ihm herantreten, wie zu einem Feuer, nicht zu nahe, damit man nicht gebrannt werde, nicht zu ferne, damit man nicht Frost leide, ἵνα μὴ ῥιγώσῃς (Stob. Flor. 45, 28), d. h. damit man nicht in Vereinsamung und Entbehrung aller erwärmenden Anregung gerathe, welche man doch nur durch lebendiges Interesse am Gesammtleben empfangen kann.

Dem Antisthenes ist schon im Alterthum dadurch Unrecht widerfahren, dass man ihn mit den spätern Kynikern, welche durch Uebertreibung ihres Princips ins Possenhafte und Schmutzige geriethen, in Eins zusammenwarf. Er war nichts mehr und nichts weniger als ein Schüler des Sokrates, der abgesehen von seiner allzugrossen Indifferenz in geschlechtlichen Dingen seines Meisters nicht unwürdig gewesen ist. Zeller, obwol er ihn sonst mit Diogenes u. s. w. zusammennimmt, bezweifelt doch 2, 1, 269 gewiss mit vollem Rechte die Richtigkeit der D. L. 6, 13 vorkom-

menden Angabe, dass schon Antisthenes mit Bettlerstab und -Ranzen umhergegangen sei; Antisthenes besass nach Xen. Symp. 4, 38 ein Haus mit wenn auch noch so einfacher Einrichtung und erwarb sich selbst, was er bedurfte; er ist ohne Zweifel schon viel zu stolz gewesen, um zu betteln; er trug nichts als einen gut erwärmenden doppelten Mantel (D. L. 6, 13), aber er lebte ganz als athenischer Bürger; er wurde zwar in Anspielung auf sein Gymnasion (S. 341) und wegen seines murrigen und knurrigen Wesens bereits simpler Hund (ἁπλοκύων 6, 13) genannt, aber Kyniker in dem Sinne wie die Spätern ist er noch nicht, er ist eben hypersokratischer Rigorist. Seine Schreibseligkeit zeigt, dass er für die Beschäftigung mit der Wissenschaft Sinn hatte, und in der Erziehung, παίδευσις, die er verlangt (S. 344), ist vielleicht ein gewisses Mass von intellectueller Ausbildung des Geistes mit einbegriffen, wenn gleich natürlich bei ihm, wie schon bei Sokrates, der letzte Zweck und der eigentliche Werth aller intellectuellen Cultur in der Beförderung der praktischen Tüchtigkeit des Menschen bestehen sollte und die Bildung ihm auch (für manche Menschen) gefährlich schien, weil sie die Möglichkeit der Verführung durch schlechte Lehren in sich schliesse (6, 103). Nicht zu verachten ist sein energisches Einstehen für die Gerechtigkeit als die absolute Norm alles Begehrens und Thuns (S. 344), er erweist sich damit als der vollbewusste Gegner des sophistischen Princips der Willkür und steht Plato vollkommen gleich, dem ebenfalls die Gerechtigkeit das Fundament von Allem ist. Ebenso hat er durch diese Hochhaltung der Gerechtigkeit das Einseitige des sokratischen Intellectualismus und überhaupt die zu weit gehende Schätzung intellectueller Eigenschaften überwunden (vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 10 f.).

Der eigentliche Gründer des kynischen Wesens oder Unwesens war Diogenes von Sinope (ausführlich geschildert D. L. 6, 20—81, hübsch dargestellt von Göttling in der Abhandlung: D. der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, gesamm. Abhh. aus dem Alterthum 1, 251—277). Er musste, weil er mit seinem Vater Hikesius Falschmünzerei getrieben hatte, aus seiner Heimath fliehen; das Orakel in Delphi soll dieses Hand-

werk ihm erlaubt, d. h. Diogenes wird sich wegen desselben zur Rede gestellt in seiner launigen Weise damit gerechtfertigt haben, Apollo habe es ihm gestattet durch den am delphischen Heiligthume angebrachten Spruch παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον (S. 158), der buchstäblich auf Münzfälschung gedeutet werden konnte. Er wandte sich nach Athen, drang sich hier dem Antisthenes, der ihn zuerst nicht annehmen wollte, durch Beharrlichkeit zum Schüler auf und ward nun der getreueste Jünger der kynischen Philosophie. Er that szs. lebenslängliche Busse für seinen Jugendfehler, indem er auf alles irgend Entbehrliche verzichtete und ein ärmliches Bettlerdasein führte; er lebte im Freien und schlief an öffentlichen Orten, in Hallen und (als »Freund der Götter« 6, 37) in Tempelhöfen, zeitweilig auch in einem altgeheiligten grossen Fasse im Metroon oder Demetertempel; er trank blos Wasser und versuchte einmal sogar das Fleisch roh zu essen; er konnte im Hinblick auf diese seine »Bekehrung« Einem, der ihm seine Falschmünzerei vorwarf, die schneidige Antwort geben: es war eine Zeit, wo ich so war, wie Du jetzt bist; wie ich aber jetzt bin, so wirst Du nie werden (6, 56). Von Antisthenes unterschied er sich jedoch zu seinem Vortheile dadurch, dass er bei allem Selbstbewusstsein, das er in sich trug, und bei aller Neigung zur Spötterei ein freundlicher, liebenswürdig heiterer und drolliger, voll von Humor steckender Bursche war, der auch über seine eigene Lage mit den Worten zu scherzen pflegte, alle tragischen (in Tragödien vorkommenden) Flüche (τραγικαὶ ἀραί) seien über ihn gekommen, er sei ohne Stadt, ohne Haus, vaterlandsberaubt, arm, umherirrend, nie mehr besitzend als sein tägliches Brod (38). Später kam er auf einer Reise von Seeräubern gefangen nach Korinth; als Sclave ausgeboten erklärte er für das Geschäft, das er verstehe, das Herrschen über Menschen (ἀνθρώπων ἄρχειν) und liess den Herold ausrufen: wenn Jemand einen Herrn (δεσπότης) kaufen wolle, solle er den Diogenes nehmen; ein korinthischer Kaufmann Xeniades erstand ihn, diesem erklärte Diogenes, er müsse ihm als dem Verständigern gehorchen, und er waltete seines Geschäfts so gut namentlich als Erzieher, dass Xeniades erklärte, mit ihm sei ein guter Geist in sein Haus eingezogen, daher er ihn auch im Alter bei sich behielt (29. ff. 74). Er starb sehr bejahrt wahrscheinlich an Altersschwäche (s. Zeller 2, 1, 244); die Korinther bestatteten ihn

festlich und liessen einen Hund aus parischem Marmor auf sein Grab setzen. Ein hübscher Zug an ihm war seine Freimüthigkeit (παῤῥησία), welche bei ihm an seiner Furchtlosigkeit (s. u.) ihren innern Grund hatte. Freimüthigkeit, sagte er, ist das Schönste, was es gibt (6, 69); Alexander dem Grossen, der ihn aufforderte sich von ihm was er wolle zu erbitten, erwiederte er bekanntlich, er möge ihm aus der Sonne gehen (38); von einem Tyrannen gefragt, welches Erz das beste zu Bildsäulen sei, gab er den Bescheid, dasjenige, aus welchem die Erzbilder des Harmodius und Aristogiton gemacht seien (50).

In der Lehre des Diogenes sind zwei Elemente zu unterscheiden. Einerseits schloss er sich seinem Lehrer an, andererseits gieng er über ihn hinaus zu einer unbedingten Verschärfung der kynischen Opposition gegen Alles, was von Natur entbehrlich ist und über die Natur hinausgeht.

Ganz im Sinne des Antisthenes ist es, was Diogenes über den Werth der Uebung (ἄσκησις) lehrte. Es gibt, sagte er (6, 70 f.), eine doppelte Uebung, eine geistige und eine leibliche; jede aber ist unvollkommen ohne die andere; was man durch Uebung erreichen kann, sieht man an Handwerkern, Flötenspielern, Athleten; würden diese Leute naturgemässe, nicht künstliche Anstrengungen auf sich nehmen oder würden sie so viele Uebung auf ihre Seelen verwenden, wie auf ihren Körper und ihre Glieder, so würden sie nicht vergeblich sich bemühen; überhaupt erreicht sich im ganzen Leben nichts ohne Uebung, sie aber ist im Stande Alles zu überwinden und zu ersiegen (οὐδὲν τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι). Durch Uebung kann man namentlich der Lüste Herr werden; wer sie zu verachten begonnen und in dieser Verachtung sich geübt hat, dem ist Lustverachtung ein Hochgenuss, den er sich nicht mehr nehmen lässt (ebd.). In Einem unterschied sich allerdings schon hier Diogenes von seinem Meister: er erklärte es für eine Hauptaufgabe der Philosophie oder Tugendübung, sich zu waffnen und abzuhärten nicht blos gegen die Lust, sondern auch gegen die U n l u s t, nicht blos gegen »Güter«, sondern auch gegen »Uebel«. Antisthenes hatte den leichtern Kampf, den gegen die Lust, zur Hauptsache gemacht; Unlust, wie z. B. Krankheit, wusste er nicht standhaft und heiter zu ertragen (18 f.); Diogenes warf ihm daher

vor, er sei zu weichlich, und nannte ihn eine (viel zu grossen Lärm machende) Trompete (σάλπιγγα), wofür ihn dieser mit einer wenig hörbar summenden, aber um so schärfer stechenden Wespe verglich (Winckelm. S. 57); er sagte: man muss zum Leben sich entweder Vernunft anschaffen oder einen Strick, εἰς τὸν βίον παρασκευάζεσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον (D. L. 6, 24), weil es ein schwierig Ding um das Leben ist; er übte sich auf jede, freilich auch auf gehörig komische Weise im Ertragen körperlicher Unlust, er wälzte sich im Sommer in heissem Sand, umarmte im Winter eiskalte eherne Bildsäulen und watete barfuss im Schnee (23. 34); er brachte es aber auch wirklich so weit in Festigkeit und Standhaftigkeit, dass er sagen konnte, durch die Philosophie habe er Das gewonnen, dass er gegen jedes Schicksal gewaffnet sei, τὸ πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι (63). Darin jedoch stimmte er mit Antisthenes überein, dass auch er die Eitelkeit und Entbehrlichkeit aller Dinge ausser der Tugend, d. h. aller nicht auf den Erwerb dieser gerichteten Geistesthätigkeiten und aller äussern Güter, den Leuten so stark als nur möglich in's Ohr zu rufen suchte. Ganz konnte zwar auch Diogenes den Werth der Geistesbildung nicht leugnen, er sagte von ihr (sofern sie immerhin etwas Besseres ist als Genuss und Luxus), sie sei für die Jungen ein Quell der Sittsamkeit, für die Aelteren ein Trost, für die Armen Reichthum und ein Schmuck für die Reichen (παιδείαν τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι 6, 68). Indess hob er doch mit Vorliebe die Nutzlosigkeit der gewöhnlichen wissenschaftlichen, sowie der diesen verwandten künstlerischen Beschäftigungen hervor. Er erklärte Geometrie, Astronomie, Musik und all dergleichen für unnöthig und unbrauchbar (73), er sagte: die Grammatiker untersuchen die Leiden des Odysseus, kennen aber ihre eigenen (sittlichen) Schäden nicht; die Musiker stimmen die Saiten der Lyra, lassen aber ihre Seelen ungestimmt (ἀνάρμοστα τῆς ψυχῆς ἤθη); die Mathematiker schauen nach Sonne und Mond, übersehen aber Das, was zu ihren Füssen liegt (Das, was im Leben zu erkennen und zu thun wäre); die Redner reden eifrig vom Rechten, thun es aber nie (27 f.). Da Diogenes die Opposition des Antisthenes gegen die herkömmliche Religion unbedingt theilte, so griff er auch die Vertreter dieser an, indem er äusserte: wenn er Steuermänner und

Aerzte und Philosophen im Leben sehe, so finde er, dass der Mensch das einsichstsvollste aller Geschöpfe sei; wenn er aber dann Traumdeuter und Wahrsager und Leute sehe, welche an die sich halten, dann müsse er sagen, dass es nichts Erbärmlicheres (ματαιότερον) gebe als den Menschen (24); da opfern die Leute, um Gesundheit von den Göttern zu erflehen, verderben sie aber in demselben Augenblick dadurch, dass sie bei den Opfermalzeiten mitschmausen (28). Bestärkt war Diogenes in dieser seiner Verachtung des Wissenschaftlichen und Religiösen zudem durch seine sokratisch-antisthenische Ansicht, dass der Mensch nichts über die allernächste Anschauung und Erfahrung Hinausliegendes zu erkennen vermöge; er bemerkt z. B. gegen Plato's Ideenlehre: Tische, Becher u. s. w. sehe ich, eine Tischheit (τραπεζότης) oder Idee des Tisches u. s. w. dagegen sehe ich nicht (53), und Einen, der einen Vortrag über die Erscheinungen am Himmel (μετέωρα) gehalten hatte, fragte er: binnen wie viel Tagen bist Du vom Himmel hier unten angekommen? (39). Die schlechthinige Gleichgiltigkeit von Handlungen und Unternehmungen, welche gewöhnlich als wichtig für die Glückseligkeit angesehen werden, sprach er aus, indem er ebensosehr Diejenigen lobte, welche heirathen oder unter Segel gehen oder am Staat sich betheiligen oder mit Mächtigen zusammenleben wollen, als Diejenigen, welche dieses Alles nicht begehren (ἐπῄνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν κ. τ. λ. 6, 29); vom Heirathen mahnte er jedoch für die meisten Fälle ab, indem er auf die Frage, wann man heirathen soll, erwiederte: die Jungen sollen's nie, die Alten niemals thun (τοὺς μὲν νέους μηδέποτε, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδεπώποτε 6, 54), wol von demselben Gesichtspunct aus, der den Antisthenes veranlasste, zu einem Heirathslustigen zu sagen: nimmst Du eine Schöne, so hast Du sie nicht allein (κοινήν), eine Hässliche, so hast Du Augen- und Herzenspein (ποινήν 6, 3). Die ganze Fülle seines Spottes goss er aber aus über Reichthum und äusseres Ansehen und über Diejenigen, welche auf Solches sich etwas einbilden (24). Gegen den Aufwand, der in der Götterverehrung mit Bildern und mit Festen getrieben wurde, sagte er: »tüchtige Männer sind die wahren Götterbilder (ἀγαθοὶ ἄνδρες θεῶν εἰκόνες 6, 51), der tüchtige Mann hält jeden Tag für ein Fest« (πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται Plut. tranquill. 20), da er, der wie die Götter ohne alle irgend

entbehrlichen Bedürfnisse lebt, ebendamit ihnen ähnlich und so glücklich wie sie selber ist (D. L. 6, 105: ϑεῶν μὲν ἴδιον μηδενὸς δεῖσϑαι, τῶν δὲ ϑεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῄζειν). Auch die Ehre eines Menschen hängt nicht von Aeusserem, sondern von seiner Tüchtigkeit ab: »ich werde nicht ausgelacht« (ἀλλ' ἐγὼ οὐ καταγελῶμαι), sagte Diogenes zu Einem, der ihn darauf aufmerksam machte, dass Viele ihn verspotten (54); wer etwa Feinde hat und sich an ihnen rächen will, thut es einfach dadurch, dass er selber gut und tüchtig wird (Plut. de audiendis poëtis 4). Ein Pedant und Lebensfeind war allerdings der fröhliche Diogenes in all seinem Rigorismus ganz und gar nicht. Er gieng glänzend gesalbt umher (wenn er dazu das Nöthige hatte); er erwiederte auf die Frage, ob die Philosophen auch Kuchen essen: »Alles ganz so, wie andere Menschen« (D. L. 6, 81. 56); zweifelhaft bleibt, ob die Erzählung des Athenäus (13, 55), Diogenes habe die Lais von Korinth, die ihm freiwillig und umsonst ihre Gunst anbot, weil ihr der drollige Mensch allerdings gefallen mochte, keineswegs verschmäht, Wahrheit oder pikante Anekdote ist. Der Tod war ihm nichts, da mit ihm das Empfinden aufhört und wir somit sein Kommen nicht fühlen (D. L. 6, 68: πῶς κακὸς ὁ ϑάνατος, οὗ παρόντος οὐκ αἰσϑανόμεϑα; vgl. S. 223); für's Hinausgetragenwerden braucht man auch nicht vorzusorgen, Das werden die schon abmachen, welche nach der Hinterlassenschaft gelüstet (ὁ χρῄζων οἰκίας 6, 52). Das bei spätern Kynikern und bei den Stoikern zum Dogma gewordene Sterben durch eigene Hand im Fall unerträglicher Leiden tadelte Diogenes mit dem scharfen Worte: »wer weiss, was in der Welt zu thun ist, dem geziemt's, zu leben (ζῆν προσήκει); wer's nicht weiss, der möge dahinfahren« (Aelian. Var. hist. 10, 11); wenn er nach D. L. 6, 18 seinem unter Krankheit schwer leidenden Lehrer Antisthenes einen Dolch brachte zur Befreiung von seinen Schmerzen, so war das eben Spott über die Schwäche in Ertragung von Uebeln, die er an seinem sonst so mannhaft sein wollenden Meister bemerkte (S. 352). Nicht das Leben ist ein Uebel, sagte er zu einem Pessimisten, sondern das schlecht Leben (οὐ τὸ ζῆν κακόν, ἀλλὰ τὸ κακῶς ζῆν 6, 55), wie auch der Tod kein Uebel ist, weil er nichts Schlechtes ist, οὐ κακόν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν (Epikt. Diss. 1, 24). Von Jemand gemahnt, hohen Alters halber in der Strenge gegen sich aufzuhören, antwortete er: »nahe am Ziel der Bahn sollte ich

nachlassen im Lauf und nicht vielmehr nur noch eifriger vorwärts streben?« (D. L. 6, 34). Das Gesunde und Ehrliche in diesen Grundsätzen des vom äussern Glück so wenig begünstigten Mannes kann man nur aufrichtig bewundern.

So vernünftig nun aber Diogenes Manches ansah, er begnügte sich doch in seinem rigoristischen Eifer nicht mit der sokratisch-antisthenischen Geringschätzung der sogenannten äussern Güter als entbehrlicher Dinge; sondern er gieng dazu fort, sie als der Tugend und damit auch der Glückseligkeit geradezu schädliche Gegenstände des Begehrens zu bezeichnen und hiemit die Verwerfung auch noch anderer äusserer Dinge zu verbinden, welche er als dem Streben nach der Tugend hinderlich betrachtete, nämlich die Verwerfung aller bisher giltigen socialen und politischen Institutionen, womit denn sofort die Lehre gegeben war, dass man in Allem zur Natur zurückkehren müsse. »In einem reichen Staate oder Hause kann die Tugend nicht wohnen (Stob. Flor. 93, 35), die Liebe zum Besitz ist die Mutterstadt aller Uebel, φιλαργυρία μητρόπολις πάντων τῶν κακῶν (D. L. 6, 50), bürgerliche Ehren, Ansehen in Folge sogenannter guter Geburt u. s. f. sind nichts Anderes als Zierathen oder Aushängschilder, hinter welchen man die innere Schlechtigkeit zu verdecken sucht« (72: εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων), welche somit vom wirklichen Streben nach dem Guten abziehen. Der einzig wahre Staat oder Gesellschaftszustand ist derjenige, der von Natur im Universum ist, der von Trennungen der Menschen in verschiedene Stände, von willkürlichen Ehren und dergleichen nichts weiss, wo vielmehr Alles gleich ist und Niemand über dem Andern steht (ebd.: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ). Auch die Trennung der Menschen in verschiedene Völker, welche einander beneiden, anfeinden, bekriegen, hochmüthig auf einander herabsehen und so in eine Masse von schlechten und bösen Leidenschaften gerathen, scheint er verworfen zu haben; selbst heimathlos geworden wollte er nichts als ein Bürger des Universums sein (63: gefragt, woher er denn sei, sagte er, er sei κοσμοπολίτης). Eine gesetzmässige Ordnung muss allerdings im Staate sein, um dem Unrecht zu wehren (72: χωρὶς νόμου οὐχ' οἷόν τε πολιτεύεσθαι, νόμου ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος), aber es sollte nur Ein

Weltstaat Alle umfassen. Auch die Ehe verwarf er, wol deswegen, weil sie theils den Familienegoismus erzeugt, theils Anlass zu Vergehen gibt, welche im Zustand der Natur nicht vorkämen; die Weiber müssen gemeinsam sein in dem Sinne, dass Jeder mit Jeder sich verbindet, die sich ihm ergibt, ebenso auch die Kinder (72: ἔλεγε κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδὲν ὀνομάζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι, κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας). Was frühere Denker, Heraklit und Demokrit, Hippias und andere Sophisten, freilich in sehr verschiedener Weise, gefordert hatten, dass alles Thun und alle Gestaltung des Gesammtlebens naturgemäss sei, das kam so bei Diogenes zu der extremsten Fassung, welche dieser Forderung gegeben werden kann: der Mensch soll nichts begehren, als was die Natur unbedingt nothwendig hat; deswegen soll die menschliche Gesellschaft in den reinen Naturzustand zurückkehren, damit keine erkünstelten Bedürfnisse sie zum Luxus und keine künstlichen, die Individuen und Völker von einander absondernden Einrichtungen sie zum Hochmuth und zu andern Leidenschaften verleiten. Als Münzkenner und Münzkünstler (S. 350) schlug er statt des Metallgeldes Knöchel (ἀστραγάλους) als Tauschmittel vor (Athen. 4, 49), um, wie er meinte, Anhäufung von Schätzen und Speculation mit solchen zu verhüten. Sonst hat wol Diogenes das Princip des puren und nuden Naturalismus noch nicht genauer entwickelt. Das ist erst durch die Stoiker geschehen; wol aber machte er es im Gebiet der Sitte geltend in einer vor keiner Consequenz zurückbebenden Entschiedenheit. Er lebte, ass und trank wie die Thiere so gut er konnte unter freiem Himmel und trieb öffentlich sogar Unzüchtigkeiten behufs Stillung eines gewissen Triebs, welche (vgl. S. 348) abermals zeigen, wie die Idee sittlicher Reinheit den Kynikern fehlt (D. L. 6, 46. 69); ebenso erlaubte er sich gegen Andere Pöbelhaftigkeiten wie Anspucken von Leuten, denen er Verachtung zeigen wollte (6, 32), wogegen freilich die, welche ihm als einem Hunde Knochen vorwarfen, sich nicht darüber beklagen konnten, dass er sie dafür so besudelte, wie Hunde zu thun pflegen (6,46). Diogenes konnte allerdings wol behaupten, »er lebe nach denselben Grundsätzen wie Herakles, indem er der Freiheit nichts vorziehe« (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων 6, 71) und er durfte von jenen Unsauberkeiten abgesehen mit gerechtem Selbstgefühl seine

ganze Denkweise in die Worte zusammenfassen, er stelle dem Schicksal Muth, der Leidenschaft Vernunft, dem Herkommen Natur entgegen (ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον 6, 38); aber er kam damit, dass er auch das Gesetz der Sitte bekämpfte, in ein Extrem der Emancipation der Subjectivität von Allem, was sie beschränken kann, hinein, in ein Extrem, in Folge dessen er nicht mehr als ernstlicher Tugendlehrer, sondern als moralischer Sonderling und Spassmacher erschien, an dem man seine Freude haben konnte, der aber nicht nachhaltig auf seine Zeitgenossen zu wirken vermochte.

Die kynische Lehre ist Vorgängerin der stoischen und zugleich moderner Theorien von der Rückkehr zum Naturzustand, sowie alles Communismus früherer und späterer Epochen gewesen; schon um dieser ihrer geschichtlichen Bedeutung willen gebührt ihr eine eingehende Betrachtung und Würdigung.

Kynischer Grundsatz ist: werthgebend und glücklichmachend ist nur die persönliche Tüchtigkeit. Diess ist namentlich richtig gegenüber den Kyrenaikern; es wird mit Recht darauf gedrungen, dass die Hauptsache sei die Erhebung des innern Menschen zur Selbstbeherrschung und damit zu der Kraft, den sittlichen Antrieben zu folgen. Auch das ist von den Kynikern mit Recht gelehrt worden: um den festen Willen zum Standhalten gegen alle Begier und Leidenschaft in sich zu begründen, muss sich der Mensch lieber mit dem Allernothwendigsten begnügen, als jene Kraft erschüttern und schwächen lassen; innerer Werth ist unendlich wichtig gegenüber jedem andern Gute; das ist die bleibende Wahrheit dieser Lehre, obwol sie (S. 349) darin das wahrhaft Sittliche nicht trifft, dass sie die persönliche Tüchtigkeit und ihre alleinige Werthschätzung hauptsächlich im Interesse der Freiheit des Subjects von allem Aeussern fordert.

Von ihrem ersten Grundsatze aus behauptet nun die kynische Lehre weiter: Alles muss entfernt werden, was die persönliche Tüchtigkeit schwächen und sie in ihrem ausschliesslichen Werthe beeinträchtigen könnte. Vergnügen und Begehr danach kann sie schwächen; Reichthum, Ehre, Rang, Macht bewirken, dass man sie nicht ausschliesslich, ja vielleicht gar nicht schätzt; positive Gesetze be-

wirken, dass man Gesetzlichkeit höher hält als Tüchtigkeit; gewisse positive Einrichtungen, wie Ehe, Familie, Staat, bewirken die selbstischen Gelüste der Erwerb- und Habsucht, des Egoismus, des Neides, der Herrschsucht u. s. f.; Wissenschaft und Kunst ziehen vom sittlichen Streben ab, und das, was man Anständigkeit und Sitte nennt, ist vollends der Werthschätzung der innern Tüchtigkeit zuwider, weil es auf äusseres Wolverhalten zu grosses Gewicht legt. Also muss diess Alles radicitus entfernt werden. Nichts darf sein als Verachtung der Lust, Abweisung alles Begehrens nach ihr, Einfachheit der Verhältnisse, welche nichts aufkommen lässt, was den Menschen reizen könnte nach irgend etwas Andrem als nach persönlicher Tüchtigkeit zu streben, somit *Rückkehr zur Natur, zur Cultur- und Civilisationslosigkeit*, wo es nichts zu begehren gibt als physische Daseinserhaltung.

Richtig ist auch hier: Genuss, Besitz u. s. w. kann der Tugend gefährlich werden. *Richtig* ist ferner: Cultur verweichlicht, sie vervielfältigt die Bedürfnisse und Genüsse, und sie schafft äussere Güter, äussere Vorzüge, kurz *äussere Werthe statt innerer* und zum Nachtheil dieser letztern, welcher Nachtheil insbesondere in dem Schwindel und Dünkel der Civilisation, den die Kyniker so eifrig bekämpften, hervortritt. Eine ernste Sorge für Abhärtung, für Einfachheit und Strenge der Sitten muss daher da sein, um alle schädlichen Einflüsse der Cultur zu bekämpfen.

Aber *unrichtig* ist die Negation alles Begehrens nach Besitz und Genuss und der Cultur selbst, welche es befördere.

1) *Der Mensch kann nicht zur Tüchtigkeit gelangen ohne die Antriebe zu ihrer Erwerbung*, welche liegen in dem Streben nach Befriedigung der Bedürfnisse, Begehrungen, Neigungen und in dem Streben nach einer diesen Zwecken genügenden Ausbildung des Verstandes, der Geschicklichkeiten und Fertigkeiten, der Wissenschaft und Kunst, kurz ohne Civilisation. In blossem Naturstand ist keine Arbeit, kein Nachdenken, keine Erfindsamkeit; ohne Cultur hätte selbst die einfache antisthenisch-diogenische Philosophie nicht entstehen können; der Mensch bliebe Thier; nur barbarische Kraft kann da der eine mehr haben als der andere; das ist die Cultur des Naturstands.

2) Im Naturstand ist aber der Mensch nicht blos dumm und unbehilflich, sondern die sogenannten »*Culturlaster und Cul-*

turübel« sind da auch, wenn gleich in anderer Form, Neid, Händel, Stolz u. s. w. In cultivirtem Zustand kann der Mensch ganz gut sein, wenn er nur will, und er hat nur hier einen gehörigen Kreis von Antrieben, von Hilfs- und Erziehungsmitteln, um gut zu werden, — nämlich das Gesetz, die mit Bildung sich einfindenden Begriffe von Sitte, Sittsamkeit, Ehre, Ehrenhaftigkeit. Ausserdem ist wichtig auch diess, dass erst die Cultur Jedem einen bestimmten, ihn zur Thätigkeit nöthigenden und ihn befriedigenden Beruf anweisen kann. Hier dagegen ist alle Einsicht, Tugend u. s. w. nutzlos, ein Capital, das keine Früchte, keine Zinsen trägt, Alles Trägheit und Bettelei.

3) Ebenso ist mit dieser Lehre die Aufhebung aller Thätigkeit für Andere gegeben, weil keine Form dafür da ist, sondern Alle isolirt sind. Insbesondere die Aufhebung der Ehe hebt mit auf alle wahrhafte Sorge für das Individuum, reducirt dieselbe auf blosse Nahrung und Dressur, zerstört alle zarten Gefühle und Gesinnungen der Familienliebe, der Pietät und damit die Hauptquelle geistiger Veredlung. Die Menschheit wird da eine atomistische Masse neben einander lebender Individuen, welche nichts als physische Bedürfnisse unter sich gemein haben, so dass auch nach dieser Seite zwischen Mensch und Thier kein Unterschied mehr ist. Ebenso falsch wie die Aufhebung der socialen Institutionen ist die Verachtung der socialen Sitte, die Schamlosigkeit, der Schmutz, den die Kynik zur Regel macht; mit der »Sitte« wird auch die Sittsamkeit gar bald als hemmende Schranke weggeworfen werden und zudem der Sinn für alles Schöne, Reine und Edle im Menschen und in der Welt ertödtet. Und wozu endlich für diesen verthierten, verungeistigten, versimpelten Menschen noch die »Tugend«, die Moralität, die Selbstbeherrschung und Mässigung? Ein wenig oder ein viel fressendes, ein mehr oder weniger rohes Thier sind beide gleich viel werth; Tugend hat Sinn und Werth nur bei geistigen Wesen.

Das bisher gegen die Kynik Gesagte gilt ebensosehr von allen ihr nachfolgenden Lehren bis auf die neuste Zeit als von ihr selbst. Ausserdem aber ist über die hellenischen Begründer und Vertreter des Kynismus noch zu bemerken, dass sie auf einem ungenügend selbstischen Standpuncte stehen. Sie wollen sittlichen Werth und die auf ihm ruhende Glückseligkeit, aber sie wollen Beides

unbedingt nur für die eigene Person, sie kennen nicht den sittlichen Gemeingeist, der das Gute für Alle will, sie sind zufrieden es für sich zu haben und gefallen sich sogar darin, es allein zu besitzen und so besser als Andere zu sein. Antisthenes will zwar der Arzt der Kranken (S. 347) sein, Diogenes nennt sich den Hund, der die Bösen beisst (τοὺς πονηροὺς δάκνων D. L. 6, 60), und zündet einmal bei Tag eine Lampe an um Menschen zu suchen (41); aber weder Jene noch andere Kyniker, mit Ausnahme etwa des gediegenen und ehrlichen Krates von Theben, welcher um Ermahnungen zu geben in jedes Haus gieng und daher der Thürenaufmacher genannt wurde (86), haben das Werk der Besserung ihrer Mitbürger, behufs dessen sie sich freilich der Unsauberkeit und Schamlosigkeit zu allererst hätten entäussern müssen, ernstlich und beharrlich in die Hand genommen; sie sind treffliche Satiriker, aber nur hin und wieder in engern Kreisen Bekehrer und Erzieher der Menschen gewesen. Was ihnen übrig bleibt, ist daher eitle Selbstbespiegelung in ihrer allerdings strengeren Tugendhaftigkeit gegenüber der mehr und mehr einreissenden Schlaffheit und Weichlichkeit. Ob schon Sokrates aus dem zerrissenen Mantel des Antisthenes Ehrsucht (φιλοδοξία) hervorblicken sah, wie D. L. 6, 8 erzählt wird, dies ist vielleicht zweifelhaft; bei Diogenes aber scheint die Eitelkeit unleugbar. Nach 6, 26 kam er zu Plato, der eben Gäste bei sich hatte, und trappte auf den Fussteppichen herum mit den Worten: ich zertrete Plato's Hochmuth (πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον), worauf ihm dieser treffend erwiederte: ja, aber, mein Diogenes, mit einem andern Hochmuth (ἑτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες). Kurz: der Kynismus ist Individualismus des Subjects, das sich selbst Werth geben will und dazu alle Entschlossenheit des mühseligsten Rigorismus aufbietet, das aber diesen seinen Werth wiederum für sich behält und ihn selbst zu nichte macht durch Roheit und durch hohle Einbildung auf die vermeintliche eigene Vortrefflichkeit.

Etwas Hellenisches ist immerhin vorhanden in dem von den Kynikern aufgestellten Heroismus der Bedürfnisslosigkeit und in der Forderung, dass die Tüchtigkeit oder der innere Werth des Mannes höher geachtet werde, als sein Stand und sein Besitz; mit Recht haben die Kyniker in ersterer Beziehung den Herakles zu ihrem Heiligen gemacht, und zwar schon Antis-

thenes, der in seinen Schriften diesen Helden als Muster der Einsicht und der Stärke darstellte (D. L. 6, 3. 16. 18). Auch etwas heiter Südländisches liegt in der absoluten Gleichgiltigkeit der Kyniker gegen allen Luxus und gegen feinere Weltsitte; man kann sie, wie schon oft geschehen ist, die Kapuziner und zugleich die Lazzaroni der antiken Welt nennen. Leider ist auch die Geringschätzung des Anstands ein dem Hellenismus trotz all seiner hohen Bildung nicht fremder Zug. Wenn man z. B. daran denkt, dass Herodot 2, 35 ff. wol nicht ohne Seitenblick auf hellenische Sitten die Reinlichkeit der Aegypter hervorhebt, wenn man sich die Benachtheiligung vorstellt, welche der Sinn für Decenz durch die vielen Entblössungen bei Leibesübungen (L. Schmidt, Ethik der Griechen 2, 422), ja selbst bei religiösen Festlichkeiten (Aristoph. Wolken 988 f.) erleiden musste, und vor Allem, wenn man an die Masse von physischem und moralischem Schmutz sich erinnert, welche die athenische Komödie auf die Bühne brachte, so sieht man wol, dass in Griechenland der Kynismus schon da war, ehe die kynische Philosophie eine Theorie aus ihm machte.

Die Megariker.

Eine auffallende, bis jetzt immer noch nicht ganz aufgeklärte Erscheinung innerhalb der Geschichte der griechischen Philosophie bilden einige Systeme, welche leugnen, dass es ein getheiltes Sein oder eine Vielheit von Dingen gebe und dass das Werden Wahrheit habe. Im Orient wäre eine Mystik, welche alle Einzelexistenz in ein einziges absolutes Sein auflöst und diesem alle Veränderung abspricht, nichts Befremdliches; in Hellas scheint eine solche Anschauung nur etwa erklärbar aus einem hochgesteigerten Bedürfniss des Geistes, dem hergebrachten Polytheismus, sowie jeder anderen Meinung, welche innerhalb der Welt selbstständige, vom Ganzen unabhängige Existenzen annimmt, absolut entgegenzutreten, und desgleichen aus dem Bestreben, gegenüber der ewigen Unruhe, in welche der Mensch sich hineingestellt sieht, ein unerschüttert ruhiges Sein hinter allem Wechsel der Erscheinungen im Gedanken zu erfassen und es als das Alleinwahre festzuhalten. So hatten die Eleaten Xenophanes und Parmenides (S. 189 f. 225) philoso-

phirt; so thaten es jetzt unter Einfluss des Sokrates dessen eifriger Schüler Euklides von Megara und seine Nachfolger.

Die Grundlehre des Sokrates war gewesen: nur das Gute und ebendamit nur diejenige Thätigkeit, welche das Gute erkennt und ausführt, hat Werth und das Recht zum Bestehen, alles dem Entgegengesetzte aber ist nichtig; übereinstimmend hiemit hatte er die gute oder zweckmässig schaffende göttliche Vernunft, die φρόνησις ἐν τῷ παντί, für das Eine allbeherrschende Princip der Ordnung der Dinge erklärt und sich auf das Bestimmteste dagegen ausgesprochen, dass man die Welt als durch Zufall, blosse Natur u. dgl. so wie sie ist geworden ansehe (S. 263). Diese Absolutheit und Einzigkeit des Guten scheint die megarische Schule zu ihrem Grundsatz erhoben und demselben im Anschluss an die Eleaten eine metaphysische Wendung gegeben zu haben. Euklides u. A. lehrten nach dem Wenigen, was man von ihnen weiss: wirkliches Sein kommt nur Demjenigen zu, was nicht wechselt, sondern bleibend und beharrlich ist; ein Bleibendes und Beharrendes aber ist nur das Gute (wie z. B. Plato Rep. 2, 380 f. sagt, das Beste, τὸ ἄριστα ἔχον, verändere sich am wenigsten, werde am wenigsten von Anderem beeinflusst und beeinträchtigt); alles Sonstige verändert sich, es hat also kein wirkliches, kein wahrhaftes Sein (D. L. 2, 106: ἓν τὸ ἀγαθὸν — ἀπεφαίνετο, τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Cic. Lucull. 42: id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper). Andere herkömmliche Bezeichnungen des absoluten Seins: Gottheit, Vernunft, Einsicht u. s. f., sind nur verschiedene Namen des einen und alleinigen Guten, was vielleicht den Sinn haben soll: Gott heisst das Gute, sofern es Macht über alles ist, Vernunft, sofern es allein ordnend und wolthätig schaffend wirken kann, Einsicht und Anderes (z. B. Tugend) desgleichen (D. L. 2, 106: Euklides ἓν τὸ ἀγαθὸν, πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά). Wie weit diese älteren Megariker ihr Princip auch praktisch anwendeten, ist nicht bekannt; unterlassen haben sie es schwerlich ganz; sie werden gelehrt haben, Vernunft oder Einsicht (νοῦς, φρόνησις) ist auch im Leben das Einzige, was zu erstreben ist, weil unter Allem, was der Mensch erstreben kann, nur sie und die auf sie gegründete Thätigkeit oder Tugend »gut« ist; Anderes, wie Lust und

Unlust, kommt gar nicht in Betracht, da es dem Reich des Nichtseins angehört, indem es ja stets wechselt und vorübergeht (vgl. S. 204. 227), zwar entsteht, aber auch stets wieder verschwindet (vgl. S. 316 f.). Bei Plato ist von einer Weltansicht die Rede, welcher ein lediglich auf das Erkennen (φρόνησις u. s. w.) gerichtetes, gegen Lust und Leid ganz und gar gleichgiltiges Leben, βίος παράπαν ἀπαθὴς ἡδονῆς καὶ λύπης, das Höchste sei (Phileb. 21. 33. 43 ff. 55); Aristoteles redet von Männern, welche unter den Tugenden leidenschaftslose und gelassene Gesinnungen verstehen (ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἠρεμίας Eth. Nik. 2, 2); ob in diesen Stellen, ähnlich wie wol Phileb. 53 (s. ob. S. 316), die Megariker gemeint sind, lässt sich nicht ausmachen, obwol es sehr wahrscheinlich ist. Ganz bestimmt hat das megarische Princip auf die Ethik angewandt Stilpo im vierten Jahrhundert, ein wegen seines Talentes und seines Charakters hoch angesehener Mann, der auch den Diogenes gehört hatte (D. L. 6, 76). Vernunft und Wissenschaft (λόγος καὶ ἐπιστήμη) ist ihm das Einzige, was dem Menschen nothwendig ist und Werth für ihn hat (2, 115); als seine Vaterstadt Megara von dem Heer des Demetrius Poliorketes geplündert wurde und dieser des in Ruhe (ἡσυχία) zu leben entschlossenen Philosophen sich erinnernd ihn fragte, ob ihm nichts entwendet sei, gab er zur Antwort, »die Wissenschaft habe ich Niemand forttragen sehen« (Plut. Demetr. 9). Ebenso wird er von Seneca (epist. 9, 1) mit Denen, welchen die Leidenslosigkeit, ἀπάθεια, der animus impatiens, das höchste Gut ist, d. h. wol mit dem Skeptiker Pyrrho (s. später) und dessen Anhängern, zusammengestellt und ihm die Lehre zugeschrieben, dass der Weise mit sich selbst vollkommen befriedigt sei. Unter jener Apathie ist wol zu verstehen die Fähigkeit des nur im Erkennen lebenden, Alles nur erkennend (contemplativ) auffassenden Menschen, sich selber stets gleich zu bleiben, alle Störungen dieser Gleichheit mit sich selbst oder allen Affect, insbesondere allen Schmerz sich fernzuhalten, indem man alles Störende als nur vorübergehend oder »nichtseiend« ansieht, höchstens theoretisch davon Notiz nimmt, praktisch aber schlechthin sich nicht darum kümmert. Nicht blos Beherrschung des Schmerzes und sonstiger Unruhe, sondern vollkommene Affectlosigkeit, es gar nicht zum Beunruhigtwerden kommen lassen, ist das Ziel, das der Mensch

erreichen soll. Hoc, sagt Seneca ep. 9, 3, inter nos (Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit (überwindet) quidem incommodum omne, sed sentit (empfindet), illorum ne sentit quidem. Wenn von den Megarikern ferner berichtet wird, dass sie die Einheit der Tugend (vgl. S. 285) lehrten und behaupteten, die besonderen Tugenden seien blosse Namen der Einen Tugend, wie auch »das Gute viele Namen hat« (D. L. 7, 161: μίαν ἀρετὴν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην), so ist diess so zu nehmen: die Einsicht macht uns zu Allem, was wir etwa zu thun haben, tüchtig und erhebt uns über alle Schwächen oder Untugenden, welche daher kommen, dass man nicht sie allein schätzt und befolgt, sondern sich von den Dingen afficiren und beherrschen lässt.

Ein beachtenswerthes Moment der megarischen Lehre ist, dass sie sich gegen die Affecte wendet und damit zu den Tugenden der Seelenruhe, der Gelassenheit, der Sanftmuth, der Entsagung kommt. Was von Sokrates erzählt wird, Xanthippe habe gesagt, in allen Wechseln der Schicksale sei sein Angesicht sich gleich (ὅμοιον τὸ πρόσωπον) gewesen, ob er nun aus dem Hause gieng oder in dasselbe zurückkehrte (Stob. Flor. 108, 77), das wurde bei den Megarikern Princip alles Verhaltens. Indess gelangt die megarische Lehre mit ihrem Postulat der sich selbst stets gleichen, unerschütterlichen Ruhe der Vernunft auch zu einer einseitigen, sittlich nicht haltbaren Folgerung, nämlich zu der der absoluten Selbstgenügsamkeit des Subjects. Das wurde, sagt Seneca, von Epikur dem Stilpo und Denen (et iis), welchen die Apathie das höchste Gut schien, vorgeworfen, dass nach ihnen der Weise, weil er mit sich selbst zufrieden sei, keine Freunde bedürfe (ep. 9, 1: se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere). Stilpo soll sogar gegen die schlechten Sitten seiner eigenen Tochter gleichgiltig gewesen sein und gesagt haben: sie gereicht mir nicht mehr zur Unehre als ich ihr zur Ehre (D. L. 2, 114). Eine active Betheiligung an den Angelegenheiten Anderer und am öffentlichen Leben ist allerdings durch das megarische Princip nicht ausgeschlossen, sofern man ja überallhin handeln kann ohne aus dem Gleichgewicht der Seelenruhe zu kommen; Stilpo war ein sehr thätiger Staatsmann (πολιτικώτατος ebd.), und er nahm bei der Eroberung Megara's Gelegenheit mit Demetrius über die Wolthätigkeit gegen die Menschen ein Gespräch anzu-

knüpfen (2, 116). Aber diese active Betheiligung am Leben ist durch die megarische Lehre nur nicht ausgeschlossen, keineswegs ist sie von ihr gefordert; sie erlaubt dem Individuum in reine Indifferenz gegen Alles ausser ihm sich einzuschliessen.

Hellenisch an dieser Lehre ist die ruhige Haltung, das Verneinen aller Masslosigkeit, welche die Affecte mit sich führen können. Ebenso haben die Megariker mit ihrer Apathie der Stoa vorgearbeitet; aber nur sie, nebst den Skeptikern (s. u.), nicht wie man oft glaubt die Stoiker selbst, sind die wahrhaften Vertreter derselben, sie haben sie in einer unbedingten Absolutheit verlangt, welche die Stoiker nicht mehr kennen (S. 365). Vor Allem jedoch sind die Megariker Plato vorangegangen durch den idealistischen Intellectualismus (S. 253), der in ihrer Lehre liegt, dass nur Erhebung des Geistes über die schlechte sinnliche Welt des Menschen würdig sei. Allgemeine sittliche Wahrheit hat die Forderung der Apathie nicht, wie die Megariker meinten, äussern Gütern und Uebeln und nicht der Lust und Unlust, sondern dem Schlechten und Bösen gegenüber, nämlich in dem Sinn, dass man Solches nicht auch nur in Gedanken an sich kommen lassen, vielmehr ihm schlechthin unzugänglich sein sollte. Die Megariker freilich dehnen die Apathie in dem Sinne auf das Gute und Böse aus, dass sie lehren, auch Letzteres solle man mit voller contemplativer Geistesruhe betrachten, und das ist der grösste Fehler ihrer Lehre, sie kommt hinaus auf absolute sittliche Indifferenz gegenüber von Allem und Jedem.

Plato.

Plato, geboren um 427, stammte väterlicherseits aus einem Geschlechte, welches sich auf den König Kodrus von Athen zurückführte. Seine Mutter Periktione, gleichfalls aus angesehener Familie, war Schwester des auch bei Xenophon oft genannten Charmides, eines gemässigten Mannes, welcher sich aber der Oligarchie der Dreissig anschloss und im Kampfe mit den unter Thrasybul zurückkehrenden Verbannten fiel; Geschwisterkind der Periktione war der berühmte Kritias. Zum Glück für ihn selbst und für die Welt war Plato i. J. 404 noch zu jung und wol auch bereits zu selbstständig in bessern Ueberzeugungen, als dass er

in die Dienste jener Oligarchie hätte treten können, was ihn wahrscheinlich in den Untergang jener beiden Verwandten mitverwickelt haben würde. Schon frühe zog ihn mehr als die Politik an die Philosophie, in welcher er zuerst Schüler des Herakliteers Kratylus war, und die Dichtkunst. Im zwanzigsten Lebensjahre wurde er mit Sokrates bekannt. Dasjenige, was er sich von seinem Meister aneignete, war hauptsächlich die Dialektik, die Kunst Vorstellungen und Behauptungen der Menschen zu prüfen in Bezug auf ihre Wahrheit und Haltbarkeit (S. 256). Vermöge des grossen mit seiner dichterischen Anlage gegebenen Talents zur Kunst der Darstellung erweiterte er in der ersten Zeit seines Philosophirens die kurzen Gespräche, in welchen Sokrates seine Erörterungen vorzunehmen pflegte, zu dramatisch angelegten Dialogen von mehr und mehr wachsendem Umfange, in welchen er seinem Meister ausführlichere Besprechungen dieser oder jener für Wissenschaft und Leben bedeutenden Gegenstände in den Mund legte, mit der Absicht, auch weitern, über die sokratische Jüngerschaft hinausreichenden Kreisen Beispiele und Bilder sokratischer Denkweise und Wissenskritik zu geben und den Menschen zu beweisen, dass der Weg zu einem klaren und wahren Erkennen der Dinge nur eben bei Sokrates zu finden sei, sofern er dazu auffordert und anleitet, für keine Meinung sich zu entscheiden, ehe man durch begriffliche Untersuchung sie selber recht verstehen gelernt und ihrer wolbegründeten Wahrheit sich versichert hat. Dem phantasievollen, tiefdringenden, auf Welt- und Lebensanschauung im Grossen, auf Verständigung über die obersten Ursachen alles Seins und Geschehens angelegten Geiste Plato's konnte nun aber auf die Dauer das blos dialektische Philosophiren nicht genügen; den Anstoss über dasselbe hinauszugehen gab ihm wol der Tod des Meisters, mit welchem er acht Jahre lang als sein vorzüglichster Jünger und als eifrigster Vertreter seiner Lehre im engsten Verkehr gestanden war. Plato verliess damals Athen, ohne Zweifel weil das dort herrschende Wesen ihm durch den Frevel gegen Sokrates unerträglich widrig geworden war, vielleicht auch um sich keinen Unannehmlichkeiten von Seiten der durch ihren Triumph über Sokrates sicher gar hochmüthig gewordenen Feinde desselben auszusetzen. Diese freiwillige Verbannung ward ihm der Anlass zu weiterer Fortbildung seines Denkens. Er gieng zuerst nach Me-

gara und wird dort Gelegenheit genommen haben im Verkehr mit Euklides sich mit der eleatischen Philosophie und ihrer Denkweise eingehender zu beschäftigen, als es wol früher geschehen war. Bald darauf unternahm er eine Reise nach Aegypten. »Gross ist Hellas, gross aber auch das vielgestaltige Geschlecht der Barbaren, welche alle ihr ohne Geld und Mühe zu scheuen durchsuchen müsst (um Wahrheit zu finden in Betreff der Unsterblichkeit), es gibt nichts auf was ihr das Geld besser verwenden könntet«, so schrieb er noch in seinem Phädo p. 78; daraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass er im Interesse speculativer Forschung, nebendem aber wol auch um dortige Sitten und Einrichtungen kennen zu lernen, Aegypten besucht hatte. Welchen wissenschaftlichen Gewinn er aus dieser Reise zog, lässt sich nicht mehr nachweisen; Wolgefallen aber fand er an sinnvollen ägyptischen Mythen (Phaedr. 274 f. Phileb. 18), desgleichen an der Sorge der Aegypter für Erhaltung und Vermehrung der Naturkunde und der auf sie gegründeten Wissenschaften, sowie für bleibende Aufbewahrung der Erinnerungen und Ueberlieferungen der Vergangenheit durch Aufzeichnung in heiligen Büchern (Tim. 23 f.), auch an dem Eifer für Volksunterricht, welchen er in Aegypten antraf (Leg. 7, 819); ganz besonders wohlthätig fand er sich berührt von der das Leben allseitig durchdringenden Religiosität der ägyptischen Nation (7, 799), und die Anschauung ihrer socialen Institutionen, insbesondere der Unterordnung der gewerbtreibenden Classen unter die Kasten der Krieger und der Priester, welche letztern in Aegypten zugleich die Inhaber aller Wissenschaften oder die »Philosophen« waren, scheint, nach dem Lobe das er ihr Tim. 23 f. (vgl. Kritias 110. 112) ertheilt zu schliessen, einen wesentlichen Einfluss auf seine eigenen Ideen von Staat und Gesellschaft gehabt zu haben; allerdings missfiel ihm wol in frühern Jahren das unfrei statarische Wesen des Aegypterthums, das die Wissenschaften, die Künste und andere Fertigkeiten, wie z. B. die Heilkunde, nicht blos zu erhalten, sondern sie für immer auf demselben Stande unverändert festzubannen suchte (Politikus 298 f. s. u.), aber später hat er dieser Stabilität grosses Lob gespendet (Leg. 2, 656 f.); nur zwei Dingen wusste er keinen Geschmack abzugewinnen, der schroffen Abschliessung der Aegypter gegen die Fremden (12, 953) und dem prosaischen Vorherrschen des

handwerklichen und sonstigen erwerbseifrigen Geistes im Pharaonenlande (Rep. 4, 436. Leg. 5, 747). Auf die ägyptische Reise folgte ein längerer Aufenthalt in Unteritalien und Sicilien; hier lernte er die Pythagoreer, zu denen es ihn vor Allem hinzog, näher kennen und verkehrte mit Dion, dem Schwager Dionys des Ersten, einem ausgezeichneten, für Wahrheit, Freiheit und Recht begeisterten Manne, sowie mit Dionys selber, wol nicht ohne die freilich vergebliche Hoffnung für seine politischen Reformgedanken wie an jenem so auch an diesem Manne eine Stütze zu finden, der trotz seines erbarmungslos strengen Regiments daheim nach aussen den Trieb in hochernster tragischer Poesie zu glänzen eifrig kundgab und durch die Namen seiner Töchter, Arete Dikäosyne und Sophrosyne, auch grossen Eifer für das Sittlichgute zu offenbaren schien (Göttling, Dionysius der Aeltere, Abhh. 1, 352—379. Grote 6, 22 u. s.). Mit Dionys schliesslich heftig entzweit und von ihm nach Hellas zurückgeschickt trat er um 386 in Athen, wo er binnen etwa dreizehn Jahren gar nicht oder nur in kürzeren Zwischenzeiten verweilt hatte, als Lehrer auf in der Akademie. Auch später unternahm er noch zwei Reisen nach Syrakus zu Dionys II., die zweite, als er bereits seinem siebzigsten Lebensjahr nahe stand; seine Versuche mit Hilfe Dion's den jungen Tyrannen zu bekehren und einen philosophischen Herrscher aus ihm zu machen misslangen, und er blieb fortan in seiner Vaterstadt bis zu seinem Lebensende, das i. J. 347 eintrat, nachdem bereits ein anderer, näherer Tyrann, Philipp von Macedonien, in die hellenischen Staatsangelegenheiten einzugreifen begonnen hatte, freilich nicht um die Zustände von Hellas zu bessern, sondern um die Freiheit der Nation zu zerstören.

In Gesinnung und Charakter war Plato durchaus Aristokrat. Sein Ideal ist Derjenige, welcher nicht blos selber gut, sondern ein Guter stammend von Guten ist, ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθῶν (Phaedr. 246. 249. 274. Gorg. 512. vgl. Schmidt, gr. Ethik 1, 322), von dem man somit annehmen kann, dass die Tugend ihm angeboren sei mit seinem Ursprung als bleibender und unveränderlicher innerer Kern seines Wesens. Das hohe Selbstgefühl, mit welchem ihn das Bewusstsein erfüllte, selber einem schon von Alters her ausgezeichneten Geschlechte anverwandt zu sein, verhehlte er keineswegs; gleich in einem seiner frühern Gespräche sagt er vom

Hause des Charmides, es sei stets gepriesen worden als ein solches, das durch Schönheit und Tugend und sonstige Glückseligkeit hervorrage (S. 124); ebendaselbst (Charm. 155 ff.) schildert er die dereinstige berühmte Jugendschönheit seines Oheims mit den höchsten Reizen begeisterter Farbengebung, und in den spätern Werken Timäus und Kritias tritt dieser Letztgenannte auf unter ausführlichen Erinnerungen an die Verwandtschaft der Vorahnen desselben mit Solon, welche gleichfalls zur Verherrlichung des platonischen Geschlechts beitragen (Tim. 20 ff. Krit. 110. 113) Auch eine Neigung zu rücksichtslos durchgreifender Gewaltsamkeit lässt in Plato den Aristokraten, sowie zugleich den nahen Verwandten des Kritias erkennen. Diese aristokratische Denkweise nimmt nun aber bei Plato von Jugend an eine ethische Richtung, sie wird bei ihm die Wurzel unbedingter Abneigung gegen das Gemeine und Schlechte, unbedingter Begeisterung für das Edle und Gute, unbedingter Entschlossenheit seine ganze Kraft an die Verwirklichung des Edeln und Guten in der Welt zu setzen in unbeugsamem Kampfe mit allen Widerständen, welche diese Verwirklichung erschweren oder hemmen möchten, und Plato nimmt daher in der Geschichte der Philosophie eine nur ihm eigene grosse Stellung ein, die Stellung eines Mannes, der im höchsten Sinne reformatorisch in die Zustände der Menschheit einzugreifen sich berufen fühlt und dieser Arbeit sein Leben weiht. Ein specifisch hellenischer Zug an ihm ist neben all Dem seine Begeisterung für das Schöne; man erkennt aus seinem Charmides und Phädrus, dass er die Entzückungen und Schauer der Liebe zu den Schönen, die er sah, in sich selbst mit aller Gluth eines südlichen Temperaments durchempfunden hatte, man erkennt aber ebenso aus seinem Symposion, dass er auch dem Schönheitsdrange des Menschen eine ethische Richtung zu geben in ernstlicher Weise gesucht hat. Verehelicht war Plato nie ungeachtet aller Hochschätzung, mit welcher er den tiefen Sinn des weiblichen Naturells für das sittlich Schöne und seine Befähigung zum Mitwirken in Angelegenheiten des öffentlichen Lebens anerkannte; der Familiensinn fehlte dem allzusehr ins Weite und Grosse strebenden Manne, und es ist diese Einseitigkeit nicht ohne nachtheiligen Einfluss auf seine Anschauungen von Staat und Gesellschaft geblieben [1]).

1) Ueber die Reihenfolge der Schriften Plato's und über die Entwicklung

Die sokratische Epoche des platonischen Philosophirens.

Plato's Philosophiren während der Lebzeit des Sokrates ist noch nicht von Bedeutung für die Fortbildung der Ethik gewesen; es kann aber nicht übergangen werden, da es die Voraussetzung für seine spätern Lehren bildet.

Während die von uns bisher betrachteten Sokratiker sich nur an einzelne Seiten des Meisters hielten, welche ihrer Individualität und ihrer bereits sonsther mitgebrachten sei's sophistischen sei's philosophischen Bildung entsprachen, erfasste Plato im ethischen Gebiete sofort den Mittelpunct der sokratischen Lehre, den Satz, dass die Tugend im Wissen des Guten bestehe, und machte ihn zu einem Hauptgegenstand seiner Dialogen. Dass die Tugend Wissen sei, diess erweist er zunächst der im Leben gewöhnlichen Betrachtungsweise gegenüber, indem er daran erinnert, dass ohne Einsicht alle Kräfte und Fertigkeiten des Menschen unvermögend seien, eigene und fremde Glückseligkeit zu befördern (Laches 192,

seiner Philosophie vgl. Schwegler, Gesch. der griech. Ph. S. 178 ff. In Betreff der ersteren weiche ich von Zeller im Wesentlichen nur dadurch ab, dass ich es nicht für zulässig halte, den Gorgias, welcher in der Begriffslehre noch ganz auf dem Standpunkt der Dialoge Lysis und Charmides (a. a. O. S. 199) steht, welcher ferner pythagoreische Gedanken nur sporadisch in noch nicht wissenschaftlicher Weise berührt und von Präexistenz und Wanderung der Seelen trotz der p. 525 dazu gegebenen Gelegenheit nichts weiss, erst nach dem Phädrus zu setzen; ebenso stelle ich vor diesen den noch nicht speculativ constructiven, sondern nur erst dialektisch erkenntnisstheoretischen Theätet. In diesem Dialog, wie in dem Sophisten, kann ich nur eine von der pythagoreisirend speculativen verschiedene, ihr vorausgehende, durch Plato's Beschäftigung mit der eleatisch megarischen Philosophie bedingte Epoche seines Denkens anerkennen, was auch Zeller zugibt (über die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Theätet, aus den Sitzungsberichten der Berl. Akademie 1886, S. 4); ebendaselbst ist meiner Ansicht nach auch gegen Rohde, welcher den Theätet nebst dem Sophisten und dem Staatsmann erst nach 374 setzt, die frühere Abfassungszeit genügend erwiesen. Der Meno kann wegen einer Anspielung auf ein Ereigniss des Jahrs 395 p. 90 nicht vor diesem gesetzt werden (vgl. Zeller, griech. Ph. 2, 1, 424 u. A.); der Theätet fällt wol um 392 (Zeller, a. a. O. 353 f.); mit ihm hängen unmittelbar zusammen der Sophist (p. 216) und der Staatsmann (p. 257 f.), welcher letztere allerdings bereits sich speculativer vernehmen lässt.

auch noch Meno 88); namentlich die Tapferkeit ist ohne vernünftige Einsicht in Das, was sie zu wagen und nicht zu wagen hat, lediglich eine Kühnheit und Waghalsigkeit, τόλμα, θρασύτης, wie sie auch Thiere haben können (Lach. 196 f. vgl. Protag. 350); Einsicht (φρόνησις oder ἐπιστήμη) dagegen leitet den Menschen zum Guten und gibt ihm Macht über das Schlechte (Prot. 352 ob. S. 271). Durch die consequente Verfolgung dieser Lehre kam Plato bereits in dieser Zeit in einen Gegensatz zu den Sophisten. Die gewöhnliche, auch von den Sophisten beibehaltene Vorstellungsweise bleibt bei der hergebrachten Anschauung stehen, welche blos von einer Mehrheit neben einander stehender Tugenden weiss, ohne auch den Begriff der Tugend selbst und damit zugleich die Einheit und Identität aller einzelnen Tugenden unter sich zu kennen, sie ist zufrieden eine Reihe von Tugenden, »Tapferkeit, Weisheit u. s. f., Tugenden des Mannes und des Weibs, des Greisen und des Jünglings, des Freien und des Sclaven«, aufzuzählen, deren jede etwas Eigenes, für sich Bestehendes sein soll. Allein diese Vorstellungsweise ist eine ungenügende, sie verliert über der Vielheit der Tugenden die Tugend selbst aus dem Auge und hat keinen Begriff von Allem, was zu ihr, d. h. zu ihr überhaupt und damit auch zu jeder Einzeltugend wirklich gehört. Noch im Meno macht Plato beispielsweise darauf aufmerksam, dass sowol die Verwaltung des Staates als die des Hauses, deren erstere die Tugend des Mannes, die zweite die des Weibes ausmachen soll, ohne verständige Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit unmöglich ist, und dass somit Beide, Mann und Weib, Eine und dieselbe Tugend bedürfen (p. 73). Bestimmter lässt Plato im Protagoras den Sokrates wiederholt beweisen, dass alle Fehler aus Unverstand und Unwissenheit stammen, alle Tugenden aber auf Weisheit zurückgehen und es somit nur Eine Tugend gibt. Ein tieferes ethisches Interesse lag vielleicht (vgl. S. 285 f.) bei Plato diesen Beweisführungen zu Grunde: die Sophisten überliefern ihren Schülern nur einzelne Tugendregeln politischen und sonstigen Inhalts, und zwar in fertiger Form, so dass bei ihnen nur von einer oberflächlichen und mechanischen Belehrung, nicht aber von einer Heranziehung des ganzen Menschen zur Tugend die Rede sein kann; Sokrates aber bringt den Menschen die Erkenntniss der Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Tugend und die Erkenntniss

Desjenigen, worauf es in allem Handeln in gleicher Weise ankommt, wenn es sittlich sein soll, zu klar entwickeltem Bewusstsein, er lehrt nicht blos Tugend, sondern bildet zur Tugend, er führt die Menschen zu sittlicher Einsicht und zu allseitiger sittlicher Fertigkeit. Dessungeachtet aber ist nicht zu leugnen, dass diese Nachweisungen der Einheit aller Tugenden im Begriff der Weisheit so wie sie vorliegen (auch Lach. 198 f.) eben logisch-formalistisch und daher ethisch unfruchtbar sind; dass zur sittlichen Vollkommenheit eines Menschen wesentlich gehört die Einstimmung zwischen Wissen und Handeln, die »Harmonie der λόγοι und ἔργα, der Worte (der Anschauungen) und der Werke im Leben«, Das wird zwar in einer Stelle, welche die Trefflichkeit des Sokrates rühmen will, Lach. 188 (vgl. Gorg. 488), sehr schön und begeistert ausgesprochen, aber nicht in genauere Erörterung gezogen. Und auch Das ist unleugbar: Plato bewegte sich damals in sehr wesentlichen Dingen noch in ähnlichem Gesichtskreis wie seine Volks- und Zeitgenossen, auch die Sophisten nicht ausgeschlossen. Er greift die gewerbsmässig oberflächliche Manier dieser Letztern an, noch nicht ihre Principien. Im Protagoras z. B. erweist er p. 353 ff. den Satz, dass Tugend soviel als Weisheit sei, durch folgende Argumentation: gut (ἀγαθόν) kann Etwas sein blos deswegen, weil es Lust (ἡδονή) und nicht Unlust gewährt; alles Heil für's Leben (σωτηρία τοῦ βίου 357), besteht somit in der richtigen Wahl von Lust und Unlust, ὀρθῇ αἱρέσει ἡδονῆς τε καὶ λύπης, d. h. darin, dass man was Lust gewährt zu finden und zu ergreifen, was Unlust verursacht zu meiden, allerdings auch Unlust, wenn man durch sie sich Lust verschaffen kann, auf sich zu nehmen weiss; eine solche richtige oder zweckmässige, immer mehr Lust als Unlust erreichende, möglichst viel Lust erzielende Wahl aber ist selbstverständlich nur möglich durch Einsicht (ἐπιστήμη). In demselben Dialog bringt er (p. 337) die sophistische Unterscheidung zwischen Natur und Gesetz, φύσις und νόμος (S. 230), nur ironisch vor als Dictum des Hippias, der von seiner eigenen Weisheit auch etwas preisgeben möchte so gut wie die andern dort versammelten Sophisten; welche Gefahren hinter dieser Unterscheidung steckten, davon ist noch keine Ahnung vorhanden.

Fortbildung der Lehre Plato's nach dem Tode des Sokrates.

Die Verurtheilung des Sokrates hat Plato, wie es scheint, im ersten Augenblick mit derjenigen Ruhe des Geistes aufgenommen, für welche ihm der Meister selbst das nächste Vorbild war. Das kann man schliessen aus der Apologie, welche er wol unmittelbar nach der traurigen Entscheidung niedergeschrieben hat zu einer Zeit, da die Worte, welche Sokrates gesprochen, noch in lebendiger Erinnerung waren. Diese, wie Schleiermacher sagt, »wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Grösse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift« hatte ohne Zweifel »die Absicht den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzulegen und aufzubewahren, für die Athener, welche nicht Hörer sein konnten, und für die andern Hellenen, und für die Nachkommen.« Eine solche Absicht (über deren nähere Erweisung Schleiermacher's Einleitung nachgelesen werden kann) erklärt immerhin die rein sachliche, von aller Erregung freie Haltung, welche Plato in diesem vorzüglichsten aller von der Philosophie jemals ausgegangenen populärethischen Werke beobachtet hat; aber auch die damalige persönliche Stimmung Plato's muss dazu mitgewirkt haben, dass er sich in einer ihn so innerlichst berührenden Angelegenheit auf den Standpunct rein geschichtlicher Wiedergabe des Hergangs versetzen konnte. Es ist bekannt, dass wir oft im ersten Augenblicke einen grossen Verlust weit gefasster aufnehmen, als später, nachdem uns die ganze Bedeutung und Schwere desselben zu vollem Bewusstsein gekommen ist; so ist es wol auch Plato zunächst ergangen. Lange Zeit jedoch hielt jene ruhige Ergebung, in welcher auch noch der Krito (S. 281) verfasst ist, bei ihm nicht an; er kam vielmehr zu der Ansicht, dass einem Volke, unter welchem die Verurtheilung des Sokrates hatte erfolgen können, dass einem solchen Volke die Grundtugend alles und jedes würdigen und gedeihlichen Zusammenlebens mangle, nämlich die Gerechtigkeit. Hiedurch und durch die auch sonst im Leben, namentlich in der damals allerorten zunehmenden ungezügelten Ehr- und Herrschsucht, sich ihm darstellende Wahrheit, dass es

der Welt an Begriff und Achtung des Rechts fehle, hiedurch fand er sich veranlasst, die Liebe der Menschen zur Ungerechtigkeit bis in ihre innersten Wurzeln hinein bloszulegen, sie in ihrer ganzen Verdammlichkeit erkennen zu machen und im Gegensatz zu ihr die Gerechtigkeit als das unbedingte Gesetz alles Wollens und Thuns philosophisch fest zu stellen. Die Thatsache, dass das öffentliche Leben der Gerechtigkeit baar und ledig sei, fand er damals hauptsächlich begründet durch die sowol von Sophisten als von Männern der Praxis schon seit geraumer Zeit (S. 230 ff.) geübte Rhetorik und Staatskunst, welche statt das Bewusstsein der Heiligkeit des Rechts aufrecht zu erhalten dasselbe vielmehr zu untergraben suchte durch unverhüllte Geltendmachung und sogar durch scheinwissenschaftliche Vertheidigung der Berechtigung des Individuums zu absoluter Willkür in Verfolgung seiner Zwecke und Gelüste. Diesen Erscheinungen stellte er, von der Vertheidigung zum entschlossenen und unerbittlich scharfen Angriff übergehend, seinen Dialog G o r g i a s entgegen. Die Rhetoren und ihre Geistesverwandten lehren: was angenehm ist, das ist gut; angenehm leben, alle Begierden befriedigen, das ist Mannesrecht und Manneswürde; Unangenehmes sich gefallen lassen, namentlich von Schwächeren, ist Feigheit und Schande; nicht Unrechtleiden, sondern, wenn man so will, »Unrechtthun«, d. h. Erstreben und Vollbringen alles Dessen, was ihm beliebt, geziemt dem Stärkeren und macht seine Glückseligkeit aus; was Dem entgegensteht ist blosse Menschensatzung, naturwidriges menschliches Gesetz, das die schwache Mehrzahl machte um gegen die Stärkern sich zu schützen u. s. f. (S. 232 ff.). Allein, entgegnet er, wenn es von Natur recht ist, dass der Stärkere Macht und Herrschaft hat, so ist eben Dasjenige von Natur recht, was die Mehrzahl als Gesetz hingestellt hat; die vielen Schwachen sind ja durch ihre Ueberzahl doch die Stärkern (488 f.). Oder wenn man, um dieser Folgerung zu entgehen, unter den Stärkern (κρείττονες) die Tüchtigern, ἀμείνους, d. h. die Vernünftigern, die φρονιμώτεροι, versteht, so folgt daraus, dass sie nicht nach Willkür zu leben und zu handeln das Recht haben. Einsicht berechtigt nicht dazu, sich selber Alles anzueignen und mehr als Andere haben zu wollen; der Einsichtige wird sich vielmehr davor hüten, mehr zu begehren, als ihm g u t, ἀγαθόν, ist (490). Nur das Gute kann man sich, wenn man Einsicht hat, zum letzten

Zwecke machen, nicht das Angenehme; nicht so steht es, dass man das Gute um des Angenehmen willen erstreben dürfte, sondern nur um des Guten willen darf man Angenehmes wollen und nur solches Angenehmes, das zugleich gut für uns, d. h. für unsere Seele, für ihr Wolbefinden ist, wie gute Nahrung es ist für Gesundheit des Leibs (499. 506); sich selbst vor Allem muss man beherrschen, nicht Andere (490 f.). Der Grundsatz nur das Angenehme zu begehren ist mit der Glückseligkeit durchaus unvereinbar: eine der Ungebundenheit und Unersättlichkeit des Geniessens ergebene Seele gleicht einem durchlöcherten Fasse, welches man anfüllen möchte, in welches man aber jeden Augenblick eiligst wieder neu einfüllen muss ohne es jemals wirklich füllen zu können (493 f.). Das Wahre ist nicht die Zucht- und Sittenlosigkeit, sondern: wie alle Thätigkeiten, alle Geschicklichkeiten und Kräfte ohne wolgeordnetes Vorgehen ihr Werk (ἔργον) nicht wol zu Stande bringen können, und wie desgleichen Gesundheit und Brauchbarkeit des Körpers nur bei wolgeordneter Diät und Uebung möglich sind, so ist auch für die Seele das allein Gute die Ordnung, τάξις καὶ κόσμος, das aber heisst die Beschränkung aller Begier und Willkür durch Gesetz und Zucht oder die σωφροσύνη, die Selbstbeherrschung (503 f.). Nur die vernünftig sich selbst beherrschende Seele kann überall richtig handeln und daher glücklich, nur der sich selbst beherrschende Mensch kann ausdauernd, tapfer, pflichttreu, nur er kann gerecht und damit zu einer Gemeinschaft mit Andern fähig sein (507 f.). Ordnung, Gerechtigkeit, Freundschaft (κοσμιότης, δικαιότης, φιλία) ist es allein, was, wie die Weisen sagen, Götter und Menschen, Himmel und Erde zusammenhält, daher auch das Weltall κόσμος (Ordnung), nicht ἀκοσμία (Unordnung) genannt wird (ebd.); »viel vermag unter Göttern und Menschen die geometrische Gleichheit«, ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρική, d. h. die Alles nach Verdienst behandelnde Gleichheit (s. u. in der Darstellung der Staatslehre der »Gesetze«); sie, nicht die Uebervortheilung Anderer, die πλεονεξία, muss man zur Norm des Handelns erwählen (508). Kaum braucht endlich daran erinnert zu werden, dass das ungezügelte Streben nach Lust zu Sitten und Handlungen führt, die Jeder als schimpflich und hässlich erkennt (494). Also: nicht Unrechtleiden, sondern Unrechtthun ist schädlich und schändlich; nicht ungestraft mit Verbrechen

durchkommen, sondern vielmehr wenn man gefehlt Strafe erleiden und dadurch von der Schlechtigkeit der Seele zurückgebracht werden macht den Menschen glücklich (472—481. 507); nicht um jeden Preis sein Leben erhalten und um desswillen den Lüsten der Menge schmeicheln ist edel und nützlich; sondern für die Seele muss man sorgen und sie vor Zerrüttung bewahren, indem man die zum Leben zugemessene Zeit so gut als möglich zubringt und namentlich seine etwaige Macht im Staate lediglich zur sittlichen Hebung und Besserung der Bürger desselben zu verwenden sucht (512 ff.). Bei Gelegenheit dieses letzten Punctes wird strenge Kritik geübt an den athenischen Staatsmännern vergangener Zeiten, weil sie die Pflicht sittlicher Hebung und Besserung des Volks nicht erfüllt haben; von Perikles wird gesagt, dass er die Athener zu einem faulen, feigen, geschwätzigen, geldgierigen Volk machte, indem er durch den Sold für Rechtsprechen und dergleichen, den er ihnen anwies, sie verdarb (515); ebenso wird über ihn sowie über Miltiades Themistokles und Kimon bemerkt, dass die Anfeindungen, mit welchen sie vom Volke heimgesucht wurden, beweisen, wie wenig sie es verstanden haben, dasselbe tugendhaft zu machen (516 f.) — freilich ein nicht sehr stichhaltiger, mehr rhetorischer als philosophischer und daher in diesen Dialog nicht gut passender Beweis, welcher aber den bis zur Unbilligkeit gegen Alles in Athen (sogar gegen den ehrsamen Nikias p. 472) gehenden schlechthinigen Unmuth Plato's gegen seine Vaterstadt klar darlegt und einem förmlichen Absagebrief an alle athenische »Herrlichkeit« gleichkommt. Mehrfach werden auch Solche, welche den Sokrates wegen seiner angeblichen staatsmännischen Unfähigkeit und wegen seines Unterliegens gegenüber der Anklage verachten zu dürfen glauben, sowie die Verkläger selbst und die Verurtheiler in ihr Nichts zurückgewiesen (508. 521 f.); p. 513 scheint zugleich von Seiten Plato's selbst seine Zurückziehung von den hoffnungslosen athenischen Staatsangelegenheiten ausgesprochen und gerechtfertigt zu werden. Der Dialog entwickelt in diesen Stellen, wie überhaupt in seiner ganzen zweiten Hälfte, ein gewaltiges sittliches Pathos, dessen Erhabenheit mehr und mehr ansteigt, bis es endlich in der ergreifenden Darstellung des Gerichts über die Verstorbenen, insbesondere über die Tyrannen, Staatsmänner und andere Mächtigen auf der Erde (523 ff.), den höchsten

Gipfel erreicht. Merkwürdig ist, dass in dem oben (S. 376) über die Nothwendigkeit der Ordnung in der Welt Gesagten bereits, und zwar was die »geometrische Gleichheit« betrifft etwas unvermittelt, Gedanken derjenigen Philosophie anklingen, welcher Plato sich später sehr eng angeschlossen hat, der pythagoreischen, ähnlich wie p. 492 f. auf die nach Kratylus p. 400 orphische, nach Andern (S. 166) auch philolaische Lehre, dass der materielle Leib (σῶμα) ein Grab (σῆμα) der Seele sei, und auf empedokleische Gedichte (einen ἀνὴρ ἴσως Σικελικός τις ἢ Ιταλικός, von dem die Vergleichung der Seele mit einem Fasse S. 376 stamme) hingewiesen zu werden scheint. Indessen blieben die Beziehungen Plato's zum Pythagoreismus für jetzt mehr nur gelegentlich und vorübergehend; denn zunächst war es nicht dieser, sondern die eleatisch megarische Lehre, an deren Hand er über den Gedankenkreis des sokratischen Denkens hinausstrebte.

Die ausgebildete platonische Lehre in ihrer ersten mit der eleatisch megarischen Philosophie in Beziehung stehenden Form.

Die Aufgabe, welche sich Plato setzte, nachdem er im Gorgias mit seinen Gegnern über alles von Sokrates her ihm noch am Herzen Liegende Abrechnung gehalten hatte, diese Aufgabe war zunächst und hauptsächlich eine allgemein wissenschaftliche, eine mehr intellectuelle, dialektisch metaphysische als ethische, obwol er auch dieses Moment jetzt stets im Ange behielt und damit wesentliche Grundlagen für seine spätere Gestaltung der Ethik gewann. Er erkannte, wie vor Allem der Theätet, der an diesen sich anschliessende Sophist, der Kratylus und Meno (nebst zahlreichen Ausführungen auch noch in späteren Dialogen) es zeigen, als seinen Beruf nunmehr diess: das von Sokrates ererbte Postulat eines alle Bedürfnisse des Menschen befriedigenden Wissens in weit umfassenderer und tiefgehenderer Weise, als der Meister es für möglich hielt, zu verwirklichen durch den Aufbau eines über die Gesammtheit des Daseins sich erstreckenden Systems der Erkenntniss. Bei dem Aufbau dieses Systems wirkte grundwesentlich mit der Gegensatz, in welchem Plato sich fand gegen die Sophistik und alle ihr verwandten Denkweisen.

Nicht blos wie bisher polemisch, sondern auch durch positive philosophische Theorie sollte der Weltansicht der Sophisten und ihrer Geistesgenossen eine diametral andere gegenübergestellt werden. Gestürzt sollte werden die Lehre, dass es überall nur Sinnendinge gebe, dass der Mensch nur zu sinnlichem Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen gelangen könne, nicht aber auch zum Erkennen Dessen, was hinter der sinnlichen Erscheinung liegt, oder zum Erkennen des Innern der Dinge. Gestürzt sollte werden die Lehre, dass es überall nur stets wechselndes Dasein gebe, die Lehre, dass der Mensch selbst und die auf ihn einwirkenden Dinge dergestalt in unaufhörlicher Veränderung begriffen seien, dass nur die Rede sein könne von vorübergehenden Eindrücken, Wahrnehmungen, Vorstellungen, nicht aber auch von etwas Bleibendem, von etwas wirklich Seiendem, und desgleichen nicht von einem bleibenden, dauernden, allzeitgiltigen Erkennen von Etwas. Gestürzt sollte werden die Lehre, dass, weil es nur sinnliche Eindrücke der Dinge auf die subjective Empfindung gebe, die empfindenden Subjecte aber von den verschiedenen Eindrücken der Dinge verschiedentlich afficirt werden, dass deswegen nicht möglich sei ein Uebereinkommen Aller in einem möglichst gleichmässigen oder identischen Erkennen, dass es vielmehr nur individuelle Perceptionen und Vorstellungen und daher auch nur individuelle Meinungen gebe, oder dass nur davon die Rede sein könne, dass Diess dem Einen so, dem Andern anders erscheint, nicht aber von etwas allgemein Wahren und Giltigen, und dass daher auch alle Weisheit nur darin bestehen könne, Etwas nach Befund und Belieben so oder anders scheinen zu machen, es so oder anders aufzufassen, es so oder anders darzustellen (s. S. 224 ff.). Diesem subjectivistisch nihilistischen Sensualismus gegenüber wollte Plato gewinnen ein vom Aeussern zum Innern, vom Vorübergehenden zum Bleibenden, vom blos subjectiv Giltigen zum objectiv Feststehenden, vom Scheinbaren zum Wahrhaften vordringendes, kurz ein wesenhaftes Erkennen der Dinge. Indem er diess ins Werk setzte zunächst an der Hand der Lehre des Sokrates, dass man im Denken des Begriffs einer Sache diese selbst wirklich erkenne, sowie zugleich im Anschluss an die Eleaten und Megariker, welche ein bleibendes Sein gesucht und nur Diesem wahrhafte Existenz zu-

erkannt hatten (S. 225. 363 f.), bildete sich ihm seine Ideenlehre. Er gab den Gegnern zu, das sinnliche Sein sei ein Gebiet des steten Wechselns und Fliessens der Dinge, innerhalb dessen etwas Haltbares und Bleibendes nicht gefunden werden könne, oder es sei nicht ein Seiendes (ὄν, ὄντως ὄν), sondern ein nicht Seiendes, (μὴ ὄν), d. h. es sei ein zwar existirendes, aber inconsistentes, substanzloses, etwa wie Dunst und Nebel unstet hin und her fluctuirendes, ewig nie zum Stehen oder zu wirklichem Sein gelangendes Element, welches wegen dieser seiner Unstetigkeit und Wandelbarkeit bald so bald anders ist und bald so bald anders erscheint. Aber Dem stellte er nun entgegen: es gibt an den uns entgegentretenden Dingen noch etwas Anderes, als ihr sinnlich empfindbares und stets wechselndes Erscheinen, noch etwas Anderes, als ihre stets wechselnden sinnlichen Eigenschaften und Bewegungen, etwas Anderes, als ihre stets wechselnden und subjectiv verschiedenen Eindrücke; es gibt an den Dingen auch Etwas von unveränderlicher Natur, nämlich Das, was die Dinge ihrem begrifflichen Wesen nach sind im Gegensatz theils zu ihrer sinnlichen Existenz und Beschaffenheit, theils zu den Veränderungen, welchen sie nach dieser ihrer sinnlichen Seite unterliegen, theils zu den unendlich wechselnden und unendlich verschiedenen subjectiven Eindrücken und Vorstellungen, welche sie in den Individuen erregen, solange diese noch in blos sinnlichem Empfinden, sinnlichem Auffassen und Anschauen der Dinge befangen sind, oder noch auf sinnlichem Standpuncte stehen. Dieses Höhere an den Dingen ist dem Menschen nicht unerkennbar; es kann vielmehr erkannt werden, sobald man nur die Ding denken will. Sobald wir nämlich die Dinge denken, finden wir diess: so vielgestaltig und wechselnd sie sein mögen, so zerfallen sie doch sämmtlich in Arten und Gattungen, welche begrifflich bestimmt und ausgedrückt (definirt) werden und begrifflich von einander unterschieden werden können. Die Welt ist thatsächlich nicht blos ein buntes Allerlei aller möglichen Erscheinungen, nicht ein qualitäts- und unterschiedslos sich umtreibendes Chaos; sondern sie ist ein Ganzes, welches besteht aus Einzeldingen, deren jedes, sobald man es denkend betrachtet, sich erweist als einer bestimmten Art oder Gattung von Sein angehörig, jedes eine bestimmte Art

oder Gattung des Seins repräsentirt. Oder genauer ausgedrückt: die Welt ist ein grosses Ganzes von Arten und Gattungen, unter welche sich die einzelnen Dinge vertheilen, und diese Arten und Gattungen stehen fest: sie stehen fest gegen einander, indem jede von der andern verschieden ist, keine mit der andern vermengt werden kann, sie stehen fest in der Zeit, sofern sie stets dieselben bleiben, wenn auch die ihnen angehörigen Einzeldinge wechseln, entstehen, vergehen, abnehmen, zunehmen, sich verändern, sich verschlechtern u. s. f., sie stehen fest gegen jede subjective Vorstellung oder Meinung, welche nur vergeblich an ihnen ändern, an ihnen herumdeuteln, z. B. wie Protagoras selbst zugesteht (Theät. 166 f.) nur vergeblich den Unterschied von nützlich und schädlich leugnen möchte. Und noch mehr: diese Arten und Gattungen sind nicht etwas blos an und neben den sinnlichen Einzeldingen, sondern sie sind das Wesen oder die Substanz der Dinge: das einzelne Ding ist zwar Sinnending, aber es ist nicht blos Sinnending, sondern es ist ja Exemplar einer Art oder Gattung, und Das nun, was es seiner Art oder Gattung nach ist, das ist sein Wesen, das ist das Ding selbst, sein Sinnendasein ist nur seine Aussenseite; wer die Art- oder Gattungsbegriffe der Dinge erkennt, der hat an ihnen ihr Wesen erkannt. Am Menschen ist Fleisch und Blut; wer aber nur dieses Sinnliche an ihm sieht, der hat den Menschen selbst noch nicht erkannt, nur Der hat ihn erkannt, der begrifflich klar und vollständig angeben kann, was Menschheit (ἀνθρωπότης) ist, was die Gattung »Mensch« von andern Gattungen unterscheidet, was sie enthält und in sich schliesst.

Was ist nun, wenn man Alles, was hieraus sich ergibt und ergeben kann, ins Auge fasst, gewonnen durch diese Erkenntniss? Es ist durch dieselbe 1) gewonnen Erkenntniss der gattungsmässigen Eigenthümlichkeiten und Unterschiede der Dinge und damit Erkenntniss der Sachen selbst, des eigentlichen Seins oder der Substanz (αὐτὴ ἡ οὐσία) der Dinge, nicht bloss ihrer Aussenseite, ihrer Oberfläche, ihrer sinnlichen Erscheinung. Es ist 2) gewonnen die Erkenntniss eines bleibenden Seins, eines κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον, nicht blos eines stets Wechselnden und Hinund-

wiedergehenden, nicht blos eines Vergänglichen und Vergehenden, die Erkenntniss eines wirklichen ὄν, eines Beharrenden, Beständigen, Ewigen; denn gerade Das unterscheidet den durch das Denken erkannten Begriff des Dings und das sinnlichexistirende Ding, dass der Begriff, die Art, die Gattung stets dieselbe bleibt, während das Einzelding wechselt und vergeht. Es ist 3) gewonnen die Erkenntniss Dessen, was die Dinge wirklich sind, nicht blos Dessen, was die Dinge da oder dort, Diesem oder Jenem zu sein scheinen, oder Dessen, was Einer über die Dinge meint, vorstellt, behauptet, es ist (Kratyl. 386. Theät. 172) gewonnen Erkenntniss nicht Dessen, was die Dinge bei Menschen, sondern was sie von Natur (φύσει) sind, es ist Wahrheit (ἀλήθεια), allgemeingiltiges oder objectives Wissen gewonnen statt Schein, Irrthum, Betrug und Täuschung. Aber auch noch mehr und weiter ist gewonnen. Das Erkennen hat nämlich an den Allgemeinbegriffen der Dinge 4) ein unendlich werthvolleres Object, als alles Sinnliche es gewähren könnte: die Allgemeinbegriffe der Dinge sind nichts Sinnliches, sondern etwas Unsinnliches; die sinnlichen Dinge sind zwar innerlich identisch mit ihnen, da ja jedes Ding Eins ist mit seinem Gattungs- oder Artbegriff, und umgekehrt können die Gattungsbegriffe der Dinge recht wol Sinnliches (z. B. Zusammensetzung des menschlichen Körpers aus materiellen Stoffen) in sich enthalten, aber diese Gattungsbegriffe selbst sind nicht sinnlich, sie sind allgemeine Wesenheiten, nicht da oder dort zu finden, nicht mit Händen zu betasten, nicht mit Sinneswerkzeugen zu erhaschen oder wahrzunehmen, sondern lediglich dem Denken offenbar, sie verhalten sich zu den Sinnendingen wie unsichtbare Urbilder, nach welchen etwas körperlich Sichtbares gemacht ist, sie sind nicht materielle Dinge, sondern sie sind intelligibler Art (νοητά), sie sind Ideen (ἰδέαι), sie bilden zusammen ein über alle Sinnlichkeit erhabenes Reich geistigen Seins. Diese übersinnliche Welt der Ideen ist rein von allen Affectionen, denen das Sinnlichkörperliche unterliegt, rein von aller Wandelbarkeit und ebendamit auch von aller Verschlechterung und Verderbniss, welche mit jener Wandelbarkeit sinnlicher Existenz gegeben ist, rein von aller Unordnung und Zwietracht, die nur in einer Sinnen-

welt möglich ist, in welcher die Dinge einander stören und drängen, sie ist das raum- und zeitlose, ewig ruhige, stille Reich des Gedankens, wohin keine Veränderung, kein Wechsel, kein Kampf und Streit des Erdendaseins reicht (οὔτε ἀδικοῦντα οὔτε ἀδικούμενα Rep. 6, 500); kurz die Ideen sind ein schlechthin mangelloses Sein, sie sind die Welt des Vollkommenen (s. nam. Sympos. 211), wogegen die Sinnenwelt nicht nur das Gebiet des steten Wechsels, sondern ebendamit auch das des Unvollkommenen und Schlechten oder sowol dem Sein als der Beschaffenheit nach das Gebiet der Nichtigkeit ist[1]). Die Welt der Ideen ist daher für Plato in derselben Weise erhaben über die Sinnenwelt wie die Gottheit, welche Plato jetzt gleichfalls energisch als dasjenige Wesen bestimmt, welchem nichts Schlechtes, wie Solches hienieden herrscht, zugeschrieben werden darf. »Das Böse kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch kann es bei den Göttern seinen Sitz haben; unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Nothwendigkeit gemäss; Gott ist niemals in keiner Weise ungerecht, sondern im höchsten Grade vollkommen gerecht (ὡς οἷόν τε δικαιότατος), und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls der Gerechteste ist« (Theät, 176); kein Gott ist jemals den Menschen missgünstig (δύσνους ἀνθρώποις 151), Gott ist gütig (ἀγαθός), neidlos (Phaedr. 247. Tim. 29), das Böse hat nicht Gott zu seiner Ursache, er bewirkt Uebel nur dann, wenn es zugleich Strafe und daher selber etwas Gutes ist (Rep. 2, 279 f.), er liebt, beschützt und belohnt die Gerechten und hasst die Ungerechten (10, 612 f.), er lügt nicht und hasst die Lüge, er ist wahrhaft (ἀληθής), er ist einfach (ἁπλοῦς) und unveränderlich, er kann namentlich nicht in Schlechteres sich verwandeln, wie die Mythen von den Göttern meinen (2, 380 ff.); die Ideen sind das Sein in urbildlicher Vollkommenheit, Gott ist die urbildlich vollkommene Macht über alles Sein. Auch im Reich der Ideen ist das Höchste die Idee des Guten; denn das Gute, d. h. das jenseits alles Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) liegende an

1) Weitere als die im Text angeführten Belegstellen in Betreff der Ideen sind zusammengestellt bei Schwegler S. 193 ff. 199 ff.

sich oder absolut Gute, ist nach Rep. 6, 504—509. 7, 517 das Oberste, was es gibt, es und nichts Anderes ist die Quelle alles Daseins und Lebens, alles Erkennens, alles Dessen, was in der realen Welt an Wahrem, Schönem und Gutem vorhanden sein kann und ist (eine Darstellung, nach welcher, wie von Vielen, namentlich von Zeller 2, 1, 591 ff., bemerkt wurde, der Begriff der Gottheit und der des Ansichguten geradezu in Eins zusammenfallen). — Vermöge ihres Wesens sind schliesslich die Ideen auch für das praktische Leben von unbedingt hoher Bedeutung und Wichtigkeit. Wahre Existenz und wahren Werth hat an allen Dingen nur Dasjenige an ihnen, was von ihrer Idee nicht abweicht, sondern ihr entspricht, die Idee ist der Massstab, das Muster, παράδειγμα, nach welchem alles Vorstellen und alles Handeln zu beurtheilen und einzurichten ist; gerecht z. B. ist nur dasjenige Vorstellen und Handeln, welches nicht Dem, was bei Menschen als gerecht gilt, sondern der Idee der Gerechtigkeit angemessen ist, und insbesondere ist die Idee des Guten Dasjenige, durch welches Alles und sogar das Gerechte selbst (um nicht in verderbliche Strenge umzuschlagen?) erst heilsam und nützlich (χρήσιμον und ὠφέλιμον) wird (Rep. 5, 479. 6, 493. 501. 7, 534. 540. 6, 505). Wer die Idee des Gerechten, Schönen, Guten nicht kennt, der kann das blos scheinbar Gerechte u. s. w. vom wahren nicht unterscheiden, er weiss nur von εἴδωλα (Trugbildern) des Wahren, er ist einem Blinden gleich, der im Dunkeln tappt und nichts recht auszuführen weiss, er wird sein Leben in Dumpfheit des Geistes verträumen und verschlummern und ohne jemals zur Klarheit erwacht zu sein in den Hades gehen, um da vollends ganz in bewusstlosen Schlaf zu versinken (6, 484. 7, 519. 534).

Was den Theätet betrifft, so macht Plato schon in ihm energisch ethischen Gebrauch von seiner Lehre, dass das Gute und Göttliche nicht im Reich der Sinne, sondern in einer andern über dieses erhabenen Region zu suchen sei. Weil hier unten das Böse mit Nothwendigkeit herrscht, »muss man danach trachten, von hier dorthin zu fliehen auf's Schleunigste; der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich, und diese Verähnlichung ist, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht (πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως

γενέσθαι p. 176). Zwei Vorbilder (Lebenswege) sind aufgestellt in der Welt, das göttliche voll der grössten Glückseligkeit und das gottlose voll alles Elends (παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου); diesem zweiten fallen Diejenigen anheim, welche die Wahrheit nicht kennen und kennen wollen, sie erleiden hier und dort, auch wenn sie keine besondern Uebel treffen, die ärgste aller Strafen, die, stets böser zu werden und ewig im Bösen zu leben« (176 f.). In Einstimmung mit all Dem wendet sich Plato im Theätet auch mit grosser Schärfe gegen das gewöhnliche Thun und Treiben der Menschheit in Staat und Gesellschaft und stellt ihm die philosophische Beschäftigung des Geistes mit dem Ewigen und Allumfassenden als das allein Würdige und Heilsame entgegen. »Die rechten Philosophen kennen von Jugend auf den Markt nicht, noch wissen sie, wo das Rathhaus oder der Gerichtshof oder sonst ein öffentlicher Versammlungsort ist; von Gesetzen und Volksbeschlüssen sehen sie und hören sie nichts; an den Wahlumtrieben der Verbrüderungen (Clubs) oder an Mahlzeiten oder Trinkgelagen mit Flötenspielerinnen theilzunehmen fällt ihnen nicht im Traum ein; ob Jemand in der Stadt von guter oder schlechter Herkunft sei oder was etwa irgend Einem von seinen Vorfahren her Nachtheiliges anhänge, Das ist dem Philosophen weniger bekannt, als wie viel des Sandes am Meer ist; ja er weiss nicht einmal, dass er das Alles nicht weiss, denn er hält sich von diesen Dingen ferne nicht etwa um sich einen Ruf damit zu machen, sondern in Wahrheit ist es nur sein Leib, der in der Stadt wohnt und wandelt, sein Sinn, der diess Alles für klein und für nichts achtet, ist fern davon und schweift verachtend nach Pindar überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend und am Himmel die Sterne berechnend und überall jegliche Natur alles Dessen, was im Ganzen ist, erforschend, zu nichts aber von Demjenigen, was in der Nähe ist, sich herablassend«; ja »er weiss nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht, was er betreibt, sondern kaum, ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf; was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als alle andern zu thun und zu leiden, das untersucht er und lässt sich die Mühe kosten, es zu erforschen« (173. 174). — Was Plato selbst betrifft, so sieht man aus dieser

und den andern angeführten Stellen des Theätet, dass er, als er ihn schrieb, in der Strenge der sittlichen Verurtheilung der Welt um ein Gutes noch über seinen Gorgias hinausgegangen war; sind es auch, was ich Rohde (»Ueber die Abfassungszeit des Theätetos 2. Jahrbb. für class. Philologie 1882. S. 87 ff.) zugebe, Redner, gegen welche sich der Abschnitt p. 172—177 direct wendet, so ist doch namentlich in den so eben aus p. 174 angeführten Worten über die »Nächsten und Nachbarn« eine tiefe Verachtung gegen ganze Classen von »Menschen« ausgesprochen, die weit über den Kreis der Redner hinausreicht, und auch bei den »Mahlzeiten und Trinkgelagen« werden noch viele Andere als diese gemeint sein. Ebenso weist das p. 176 über die Unvertilgbarkeit des Bösen auf Erden und über die Nothwendigkeit »eiligst dieser Welt zu entfliehen« Gesagte darauf hin, dass Plato damals ganz auf dem Wege dazu war, mit dem Diesseits als der Region des Schlechten und Nichtigen sich gar nicht mehr befassen, sondern nur noch mit dem reinen Jenseits zu thun haben zu wollen.

Bemerkenswerth ist, dass Plato in dieser Zeit seines Philosophirens die altsokratische Ansicht aufgab, dass die Tugend lehrbar sei. Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend finden sich allerdings auch sonst. In Xenophon's Symposion (2, 6) sagt einer der Gäste, Tugend lasse sich gar nicht lehren; im Oekonomikus lässt er sogar den Sokrates Bedenken in dieser Beziehung aussprechen, welche im weitern Verlauf der Unterredung allerdings nicht festgehalten werden (12, 10 ff.); im Protagoras thut Plato dasselbe (p. 319), jedoch so, dass am Schlusse des Dialogs (p. 361) die Frage ungelöst stehen gelassen wird. Anders im Meno (S. 371). Es wird hier Folgendes ausgeführt. Die Hauptvertreter der Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend, die Sophisten, haben sich als unfähig sie zu lehren erwiesen, und ebenso spricht gegen jene Ansicht die Thatsache, dass gerade die grössten und tugendhaftesten Männer, wie ein Themistokles und Aristides, zwar wol im Stande waren selbst einsichtsvoll und weise zu handeln, nicht aber zugleich dazu, diese ihre Einsicht und Tugend auch Andern, z. B. ihren eigenen Söhnen, an deren sittlicher Bildung ihnen doch gelegen sein musste, mitzutheilen (Aehnliches auch schon Prot. 319 f. Lach. 179). Wenn es nun hienach keine Lehrer der Tugend gibt, so scheint sie nichts Lehrbares zu sein; ja es scheint weiter auch

diess zu folgen, dass die Tugend nicht im Wissen (ἐπιστήμη) bestehen kann, da das Wissen etwas ist, das gelehrt zu werden vermag. Wie es sich nun auch hiemit verhalte, soviel ist jedenfalls gewiss, dass nicht alle und jede vorhandene Tugend aus Lehre und Unterricht abzuleiten ist. Die Tugend, wie sie z. B. an grossen Männern sich findet, ist nicht eine durch Belehrung erworbene Einsicht (φρόνησις) gewesen; man muss vielmehr anerkennen, dass es auch noch ausser der wissenschaftlich gebildeten Einsicht einen Weg zum richtigen und zweckmässigen Handeln gibt, nämlich die — auch in der platonischen Erkenntnisslehre (Schwegler S. 232) eine grosse Rolle spielende — richtige Vorstellung (ὀρθὴ oder ἀληθὴς δόξα, εὐδοξία), d. h. eine Vorstellung, welche das Rechte in einer Sache, z. B. in Staatsangelegenheiten, trifft, ohne erst durch eine bewusst verständige Erkenntniss der Sache sich mit ihr vertraut gemacht zu haben; diese richtige Vorstellung befähigte die grossen Männer zur Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, ähnlich wie Wahrsager und Dichter ohne verständig bewusste Erkenntniss (νοῦν μὴ ἔχοντες) Wahres und Grosses genug sagen; die Staatsmänner, welche Staatskunst ausüben, nicht aber sie auch lehren können, handeln kraft göttlicher Eingebung und Begeisterung (ἐνθουσιάζοντες, ἐπίπνους ὄντες, κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ), ihnen wird die Tugend ohne Vernunft (ἄνευ νοῦ) durch göttliche Fügung (θείᾳ μοίρᾳ) zu Theil. Dass diese aus der richtigen Vorstellung hervorgehende Tugend die einzige und die ganz wahre sei, das folgt aus dem Gesagten freilich nicht; aber gewiss ist, dass die richtige Vorstellung den Menschen zum guten Handeln für sich und Andere befähigen, und dass also der Satz, die Tugend sei ein Wissen und daher lehrbar, wenigstens nicht in der Weise, wie er gewöhnlich genommen wird, seine Wahrheit haben kann (p. 89—100). Diese Ausführung, obwol zu keinem bestimmten Abschluss gebracht, ist doch nicht ohne Werth, theils an sich, theils wol auch für die Weiterbildung der platonischen Tugendlehre. Es ist freilich wahr: man soll lernen, was man nur immer kann, um ein tüchtiger, insbesondere in Allem klarer und verständiger Mann zu werden (S. 301); aber es gibt auch ein instinctives tüchtiges Handeln, es gibt praktischen Tact und praktisches Geschick, ja praktisches Genie, und auch diese bringen, natürlich auch nicht ohne dass man sich in der Welt gehörig um-

sieht und für Alles offene Augen hat, Grosses zu Stande; Kenntnisse allein machen noch keinen tüchtigen Mann, der göttliche Funke des ahnungsvoll und unbeirrt den Dingen auf den Grund schauenden Wahrheitssinns muss in der Menschenseele sein, welche das Aechte und Rechte im Leben finden und vollführen will; darum hat Plato fortan so eifrig darauf gedrungen, dass der Mensch von aller Verblendung durch irdischen Schein geheilt und in die Region der lautern Wahrheit eingeführt werde (S. 384). Im Meno freilich scheint er sich damit begnügt zu haben, im Gegensatz gegen die Sophisten, welche Lehrer der Tugend zu sein meinten (S. 386), und desgleichen auch gegen Politiker des Tages, welche ebenfalls sich für Manns genug hiefür hielten (p. 93 ff.), darauf hinzuweisen, dass alle Tugend Gottes, nicht der Menschen Werk sei, ähnlich wie er im Theätet die reine Nichtigkeit alles gewöhnlich menschlichen, insonderheit politischen Strebens und Treibens mit den stärksten Farben schilderte.

Die platonische Lehre in ihrer zweiten, pythagoreisirenden Form.

Ein vollständig in sich abgerundetes, ein die Gesammtheit alles Daseins wirklich umfassendes System (S. 378) war die bisherige platonische Lehre immer noch nicht. Sie unterschied Idee und sinnliche Realität, aber sie schied sie nur erst von einander, sie setzte beide noch nicht in ein näheres und insbesondere nicht in ein positives Verhältniss zu einander, sie war noch negativ, noch hauptsächlich gerichtet auf die Hervorhebung des Gegensatzes des idealen Seins gegen das empirisch Reale und desgleichen auf Hervorhebung des Gegensatzes dieses empirisch realen Seins gegen das Princip des Geistes und gegen seine Postulate und Bedürfnisse. Eine diese Mängel ausfüllende Fortbildung kam in Plato's Lehre vielleicht nicht ohne Mitwirkung seines Aufenthalts in Grossgriechenland und Sicilien (S. 369). Wie es hiemit sich verhalten mag, er ergänzte sein zuerst an die Eleaten und Megariker anknüpfendes Philosophiren durch eine Annäherung an die Speculationen der Pythagoreer über die Natur des Weltalls und des Menschen, welche ihm früher auch schon bekannt gewesen, aber von ihm nur erst vereinzelt angewendet worden waren (S. 378).

Diese pythagoreisirende Fortbildung der platonischen Lehre wurde namentlich in ethischer Beziehung wichtig, weil erst mit ihr Plato dazu gelangte, umfassendere Anschauungen über Stellung und Bestimmung des Menschen im Universum begrifflich formulirt auszusprechen.

Grundlage seines ganzen Denkens wurde jetzt für Plato die von ihm in allgemeiner Weise schon bisher behauptete, aber jetzt erst durch Einführung pythagoreisirender Philosopheme consequent und systematisch ausgebildete Lehre, dass im Weltall sich gegenüberstehen zwei Principien: einerseits das höhere Princip der Ordnung, welches die einzige Quelle ist aller festen Gestaltung, aller Begrenzung, alles Masses, alles harmonischen Zusammenhaltens und -bestehens der Dinge, andrerseits das niedere Princip des für sich aller geordneten Gestaltung u. s. f. entbehrenden, ihrer unfähigen, ja ihr widerstrebenden sinnlichen, körperlich massenhaften Seins. Das Verhältniss beider Principien zu einander ist Dieses: das höhere Princip hat Macht über das niedere, es hat die Macht, das in ewiger Unruhe hin und her fluctuirende und daher nie zu wahrhaftem Sein gelangende sinnliche Element (S. 380) zu einer Welt beständig geordneten Seins zu erheben, indem es dem ihm zu Grund liegenden, alle Formen in sich aufzunehmen fähigen Substrat alles räumlichen Daseins (später »Materie« genannt) solche Seinsform gibt, jedoch in der Art, dass diese Macht des höheren Princips über das niedere keine absolute, sondern nur eine bedingte ist; ganz und vollkommen kann das Materielle nicht unter die Botmässigkeit des Princips der Ordnung gebracht werden. Was ist nun genauer dieses höhere Princip der Ordnung? Es ist ein doppeltes: einmal wiederum die Idee, fürs zweite aber die Ψυχή, die Seele. Die Ideen sind das Urbild der Ordnung für die Welt; denn in ihnen ist ja die Möglichkeit vorhanden, dass es eine Welt gebe, welche geordnet in dem Sinne ist, dass sie nicht eine unterschiedslose wirre Masse, sondern vielmehr ein Ganzes bestehend aus einem Kreise mannigfaltig vieler und verschiedener, alles an sich Denkbare in sich befassender Gattungen und Arten der Existenz (S. 380f.) ist. Aber: was ist nun Dasjenige, wodurch das wirkliche Eingehen der Ideen in das sinnliche Gebiet des Daseins möglich wird? Was bewirkt,

dass alle die verschiedenen Gattungen und Arten von Wesen, welche das Ideenreich »ideell« in sich befasst, eine reelle und zwar dauernde und bleibende Existenz in einer Körperwelt erhalten trotz der nie ganz zu beseitigenden Wandelbarkeit und trotz des Widerstrebens des körperlichen Elements gegen Bindung durch feste Form und Gestaltung? oder was bewirkt, dass alle diese so mannigfaltigen Dinge einen Halt, eine Grenze haben, gegen die unstete, sie fortwährend mit Verschlechterung und Auflösung ihrer Existenz bedrohende Veränderlichkeit, welche sie durch ihre körperliche Natur doch immer noch an sich tragen? Was sorgt ferner dafür, dass alle die zahllosen unter einander gemischten Dinge im Universum neben einander existiren, neben einander sich bewegen und thätig sind, ohne einander gar zu viel zu stören und zu beeinträchtigen? was setzt gegen all Das Begrenzung, πέρας, und Mass, μέτρον (Phileb. 25 f. 64)? was bringt alle Dinge unter einander in Harmonie, ἁρμονία (Sympos. 188. Phileb. 31, auch συμμετρία ib. 25 f. Tim. 69), in harmonische Mischung, κρᾶσις, und Verbindung, κοινωνία (Symp. l. c. Phileb. 25 ff.)? und was macht aus Allem Eine Welt, wer baut das Universum? kurz: woher kommt in das Ganze der Dinge Ordnung in dem Sinne, dass Alles bleibt, hält und zusammenbesteht? Dazu bedarf es, da die Idee blos Begriff, blos intelligibles Urbild eines Seins ist [1]), eines zweiten Princips, welches Kraft hat auf die körperliche Substanz einzuwirken; dieses ist die Seele, d. h. genauer die vernünftige und daher zu ordnunggebendem Schaffen Macht besitzende Seele, und zwar im Grossen und Ganzen die Seele des weltbildenden obersten Gottes oder die göttliche Vernunft (Phileb. 28 ff. Tim. 30 u. s.), im Besondern die jener untergeordneten Einzelseelen, sei's der Götter, sei's der Menschen (Phaedr. 246. Tim. 40 ff.). Alle Seelen sind fürs Erste, was ihre Substanz betrifft, unkörperlich und daher unauflöslich, unzerstörbar, ewig (Phaedr. 245. Phaed. 105 f.); alle Seelen sind zweitens im Besitz der Vernunft (νοῦς) und daher der Erkenntniss der Idee (Phaedr. 246 ff. Tim. 41); alle Seelen haben zum Dritten die Kraft theils sich selbst, theils

1) Die Idee des Guten ist Rep. 6, 509 (S. 384) als schaffendes Realprincip dargestellt, aber wol nur weil Plato hier in ihr zugleich der Gedanke der Gottheit vorschwebt.

durch sich selbst Anderes zu bewegen, es zu bestimmen, zu gestalten, zu beherrschen, zu lenken, es zusammenzuhalten und zu beleben (Phaedr. 245 f. Phaed. 105); ungleich sind sie einander nur durch die verschiedene Macht und Vollkommenheit, welche den höhern und weniger hohen Seelen zukommt.

Durch diese Lehre von der Seele gewann nun Plato's Anschauung von der Welt und von der Menschheit einerseits freilich einen sehr idealistisch-transscendenten, andrerseits aber einen weniger negativen, einen mit der Wirklichkeit versöhnteren Charakter. Alles Gute in der gegebenen Welt ist freilich nur von der jenseitigen Welt her; aber es ist doch ein positives Verhältniss zwischen diesen beiden Welten gewonnen. Die diesseitige Welt ist Abbild und zwar, weil der sie gestaltende und ordnende höchste Gott gut und neidlos ist, das bestmögliche Abbild der idealen Welt (Tim. 29 f.); sie ist eine Welt, in welcher der ganze Reichthum von Existenz und Leben, der im Reiche der Ideen a priori enthalten ist, Realität hat, sie ist eine Welt, in welcher, weil sie auch vernünftig seelische Wesen in sich schliesst, alle Arten und Stufen höheren und weniger hohen Seins, die das Reich der Ideen in sich befasst, Wirklichkeit haben, und zwar in trefflicher, Alles auf's Beste erhaltender und vereinigender Ordnung, wenn auch immerhin in steter Bewegung und Veränderung. So weit gieng jetzt Plato, dass er geradezu erklärte: der Kosmos ist, da Gott nichts Schlechtes schaffen konnte, sein vollendetes Nachbild; er ist ein zweiter, vollkommener, seliger Gott, dem ersten so ähnlich, als das Geschaffene dem Schaffenden, das Erzeugte dem Erzeuger es sein kann (Tim. 33 f. 68. 92). Und insbesondere dem Menschen ist nunmehr eine Stellung im Universum angewiesen, wie sie höher, grossartiger und befriedigender nicht gedacht werden zu können scheint. Gleich allen Seelen ist auch die des Menschen von der oberen Welt her, sie ist aus dieser erst in die Körperwelt eingetreten, damit es keiner Region des Universums an lebendigen und vernunftbegabten Wesen fehle (Tim. 41). Der Mensch hat nun als Theil dieser niedern Welt freilich einen sinnlichen Körper an sich, aber sein eigentliches Selbst ist seine vernünftige Seele. Sie wird allerdings von diesem Körper, den sie bewohnen muss, bewegt, beeinflusst, mit sinnlichem Empfinden

und Begehren erfüllt, und zwar so sehr, dass sie geradezu im Sinnlichen sich verlieren und ihre höhere Natur vergessen kann. Aber sie bleibt darum doch, was sie ist; sie kann sich zu sich selbst zurückfinden, sie kann das Bewusstsein, dass sie nicht der Sinnenwelt angehört, wieder gewinnen und diesem Bewusstsein gemäss wollen und handeln, sie kann durch denkendes Betrachten der sie umgebenden Sinnenwelt zu der ihr beim Eintreten in diese entschwindende Erkenntniss Dessen gelangen, was über alles Sinnliche erhaben ist und was aus diesem Sinnendasein selber erst eine des Bestehens sichere und werthe Welt macht, d. h. sie kann erkennen die Ordnung, welche im Weltall herrscht, und sie kann erkennen den ganzen Umkreis der Ideen, welche in ihm wirklich sind; sie kann ebendaher auch, wenn sie zu dieser Wiedererinnerung an ihr wahres Wesen und an das wahre Sein gelangt ist, überall in der Welt unterscheiden das der Idee Angemessene von dem ihr Unangemessenen, das Wahre vom Unwahren, das Vollkommene vom Unvollkommenen, das Gute vom Schlechten; sie ist desgleichen im Stande, das Wahre, Vollkommene, Gute zu verwirklichen, das Entgegengesetzte zu bekämpfen, und sie ist eben hiezu in der Welt, dass Dieses geschehe. Kurz: die Seele des Menschen ist ein aus der überweltlichen Region in die Sinnenwelt hinein versetzter Geist, welcher die Macht und die Bestimmung hat, auch in dieser Sinnenwelt das geistige Princip real zu machen, auch in ihr geistiges Leben zu erzeugen, alles Ideale, das der Geist erkennen kann, zum Bewusstsein und zur Wirklichkeit in der Sinnenwelt zu bringen, soweit die Natur dieser es irgend zulassen mag.

Das ist die durch Anschliessung an den Pythagoreismus zur endlichen Ausbildung und Consistenz auf lange hin gekommene Lehre Plato's. Was an ihr gegenüber der ältern hauptsächlich hervorsticht, ist *ihre weniger als früher negative oder dualistische Haltung*, sofern die Welt jetzt als ein vom Geist beherrschtes und durch ihn der Aufnahme der Idee in sich fähiges Universum betrachtet wird. *Der Dualismus scheint durchaus überwunden*, dem Geist scheint seine Macht über das Sinnliche gesichert, das Sinnliche scheint dem Geist unterthan und nur dazu da zu sein, dass der Geist Etwas habe, das ihm zu thun gebe, das er beseele, regiere, ordne, und das er gemäss den ihm vorschwebenden höheren Idealen gestalte; Geist und Natur,

Idee und Realität scheinen ausgesöhnt. Und es ist nicht zu leugnen: es kommt in das Philosophiren Plato's, seitdem es diese Wendung genommen hat, eine frohere, mit der Wirklichkeit weniger entzweite, auf die Kraft des Geistes und die Macht der Idee mehr vertrauende Stimmung, es kommt in Plato's Philosophiren eine hohe Begeisterung für Alles, was irgendwie ein Abbild des Idealen im Wirklichen ist (Phädrus und Symposion), und ein nicht minder rühriger und rüstiger Eifer für die Verwirklichung der Idee, wo sie noch nicht wirklich ist, für die Einführung des geistigen Princips in die Wirklichkeit mit vollster Aufbietung aller hiezu erforderlichen Mittel, welche menschliche Einsicht erfinden kann (Staat). Nicht eiligste Flucht aus dem Diesseits, wie im Theätet (S. 384), sondern Wolgefallen des Geistes an der so schön und trefflich geordneten Welt, Freude des Geistes an ihrer Erhebung zur Ebenbürtigkeit mit der Idee und mit der Gottheit scheint Plato jetzt die Bestimmung des Menschen zu sein. G a n z f r e i l i c h h a t e r a u c h j e t z t d e n D u a l i s m u s n i c h t ü b e r w u n d e n oder vielmehr ihn nicht überwinden wollen. Er blieb dabei, Geist und Körper, Idee und Realität seien allzu heterogene Daseinsgebiete, als dass sie zu einer durchaus harmonischen Einigung gebracht werden könnten. Das Körperliche ist ihm immer das an sich Gestalt- und Ordnungslose, es kann dem Geist nur bis zu einem gewissen Grad und Umfang unterthan werden, und da, wo es mit dem Geist unmittelbar zusammen ist, wie im Menschen, da widerstrebt es ihm und setzt ihn der Gefahr aus von ihm in's niedere Sinnengebiet herabgezogen zu werden. Der Geist andererseits steht Plato stets zu hoch, als dass das Zusammensein mit dem körperlichen Element seiner inneren Natur eigentlich gemäss und befriedigend für ihn sein könnte; das ganze Sinnenwesen geht ihn eigentlich nichts an und beschwert ihn zudem mit Sorgen und Mühen, die ihm innerlich fremd sind; selbst wenn er sittlich der Sinnlichkeit Herr wird, sich von ihr nicht mehr blenden und knechten lässt, seufzt er nur mit Widerwillen unter seiner Verbindung mit ihr und sehnt sich von ihr hinweg zu reinern und freiern Sphären. A l s a l l e r l e t z t e s Z i e l stellt sich daher für Plato doch immer wieder Dieses dar, dass der Geist, weil er in der körperlichen Welt ein Fremdling ist, danach streben muss, von allem Einfluss derselben sich entschieden loszumachen, sich der

Befassung mit dem Sinnlichen mehr und mehr zu entschlagen, schon hier nur in der Region des Idealen und Göttlichen zu leben, Diesem sich immer mehr zu verähnlichen und so sich auch einer dereinstigen wirklichen Rückkehr in die obere Welt, die seine Heimath ist, würdig zu machen.

Entsprechend seiner nunmehrigen Weltanschauung hat sich Plato während der Zeit seines Philosophirens, in welcher wir stehen, folgende specielle Aufgaben im Gebiete der Ethik gesetzt:

I. Er suchte mit allem Nachdruck den Beweis davon zu führen, das höchste Gut für den Menschen schon im realen Leben und die schlechthinige Bedingung seiner Glückseligkeit in demselben sei Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, Harmonisirung aller niedern Kräfte und Triebe, die im Menschen wohnen, mit der Vernunft oder Tugend, und es müsse daher diesem Streben tugendhaft und durch Tugendhaftigkeit glückselig zu werden alles andere Glückseligkeitsstreben, alles Streben nach äussern Gütern und nach Lust und Genuss untergeordnet werden, eine Nachweisung, welche für Plato zugleich die Grundlage einer von ihm aufgestellten neuen Lehre vom Staatsleben bildete.

II. Er suchte weiter festzustellen, was auch ausser der Tugend als gut oder erstrebenswerth für das reale Leben anzuerkennen sei, Untersuchungen, in welchen der weniger dualistische, mehr mit der Wirklichkeit versöhnte Charakter seiner Lehre am meisten hervortritt und zu seinem Rechte kommt.

III. Er gab aber ebenso nunmehr auch ausführliche Darstellungen seiner Ueberzeugung davon, dass das allerletzte Ziel oder das allerhöchste, ja allein wahrhaftige Gut des Menschen gar nicht innerhalb des realen Lebens, sondern jenseits desselben in der Rückkehr des Geistes zur übersinnlichen Welt liege und daher schon jetzt Rein- und Freimachung von aller Gemeinschaft mit dem sinnlichen Dasein seine Aufgabe und seine Sehnsucht sein müsse.

I. Die Nachweisung, dass die Tugend das höchste Gut für den Menschen sei, ist, wie schon bemerkt, bei Plato verbunden mit seiner Lehre vom Staat, er beabsichtigt mit derselben den Grund zu dieser zu legen, und er hat daher der Tugendlehre ihren Ort in seiner Schrift Πολιτεία (de republica)

angewiesen. Aber diese Lehre von der Tugend und ihrer unbedingten Wichtigkeit für die Glückseligkeit hat Bedeutung und Werth auch abgesehen von ihrer politischen Beziehung und Abzweckung. Sie zeigt namentlich der Moral des Sokrates gegenüber einen sehr wesentlichen Fortschritt, den nämlich, dass Plato eine concretere, insbesondere eine nicht zu einseitig intellectualistische Bestimmung des Wesens der Tugend zu gewinnen sucht auf der Grundlage einer begrifflich entwickelten Unterscheidung der verschiedenen Kräfte und Triebe der menschlichen Seele oder auf Grundlage einer Anthropologie, welche bis dahin der griechischen Philosophie fehlte. Wegen dieser ihrer wesentlichen Bedeutung für die Moral nehmen wir die Tugendlehre der Politeia aus dieser heraus zu besonderer Darstellung.

Das Nähere über den moralischen Gehalt von Plato's Politeia ist Dieses. Seine Absicht in dieser Schrift ist: nicht blos politisch, sondern ethisch vom Staate zu handeln, d. h. er wollte zeigen, dass das Staatsleben auf sittlichen Grundlagen aufgebaut werden müsse, und er wollte einen diesem Postulat entsprechenden Staat darstellen. Daher beginnt die Politeia nicht mit Politik, sondern mit Moral, mit einer Besprechung des Wesens der Gerechtigkeit und der Tugend überhaupt, sowie ihres Werthes für den Menschen. Und zwar wird diese Besprechung des Wesens und des Werthes der Gerechtigkeit und Tugend angestellt unter dialektisch polemischer Rücksichtnahme auf gegnerische Ansichten und Meinungen, indem Plato den schon im Gorgias (S. 375) unternommenen Kampf mit den Anschauungen in Leben und Wissenschaft wieder aufnimmt, welche ihm das Widerspiel aller wahren Vorstellung von Gerechtigkeit und Tugend sowie vom wahren Gut, vom wahren Wol und Heil des Menschen zu sein scheinen. Die gegnerischen Ansichten, mit welchen Plato sich auseinandersetzt, sind folgende. 1) Die Theorie der Sophisten, Rhetoren, Tyrannen und anderer Politiker, dass alles Recht auf der Macht beruhe, dass alles Recht eine Anordnung der Stärkeren sei für ihren eigenen Vortheil, dass es folglich nicht für diese Herrschenden, Klugen und Kräftigen, sondern nur für die Schwachen und Einfältigen ein Gesetz gebe, welchem sie sich zu unterwerfen haben, und dass eben deswegen nur jene Mächtigen, die sich alles Wollen erlauben und alles Gesetz sich selbst zu Nutzen machen können, glücklich, die Gehor-

chenden aber, welche sich unter Gesetze fügen, oder die Gerechten Unglückliche seien, die für sich in Allem zu kurz kommen und nur den Mächtigern dienstbar sind (1, 338—354. vgl. ob. S. 232 ff.). Dieser die Gerechtigkeit als dumme Einfalt und als das grösste Uebel für Den, welcher an sie glaubt und sie übt, betrachtenden Theorie steht 2) unmittelbar zur Seite die im Grund auf derselben Ansicht wie jene beruhende Lehre, welche das Recht nur als einen Vertrag zum Zwecke gegenseitiger Sicherheit betrachtet (S. 233) und darum alle Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit blos daraus ableitet, dass man sich vor Strafen und sonstigen Nachtheilen, die man sich durch die Verletzung jenes Vertrags zuziehen könnte, fürchten muss, während an sich das Beste und auch im Stillen der Wunsch eines Jeden Diess sei, blos seinem eigenen Vortheil ohne Rücksicht auf das Wol Anderer zu folgen und daher, wenn man den unsichtbar und somit straflos machenden Ring des Lyderkönigs Gyges hätte, alles und jedes Gelüst auszuüben; auch diese Theorie sieht die Gerechtigkeit nicht als etwas Gutes an, sondern nur als ein nothwendiges Uebel, dem man sich aus Angst vor äusseren unangenehmen Folgen unterwirft (2, 357—362). Nicht richtiger als diese beiden Anschauungen ist aber 3) auch auf sonst besserer Seite die gewöhnliche Art und Weise Gerechtigkeit und Tugend zu empfehlen und vor Ungerechtigkeit zu warnen durch eine selbstsüchtig utilistische Erinnerung an die äussern Vortheile, welche die erstere, und an die Nachtheile, welche die letztere (die Ungerechtigkeit) uns zuwegebringe theils von Seiten der Götter, theils von Seiten der Menschen; auch nach dieser Ansicht ist die Gerechtigkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um ihres Nutzens willen ein Gut, die Ungerechtigkeit nicht an sich, sondern nur weil sie schädliche Folgen für uns haben kann ein Uebel. Das Wahre allen diesen Meinungen gegenüber ist vielmehr Dieses. Gerechtigkeit und Tugend überhaupt ist kein Uebel, sondern ein Gut, und zwar kein gemeines Gut, sondern sie gehört zu den höchsten Gütern, d. h. zu denjenigen Dingen, welche man ebensosehr um ihrer Folgen willen (αὐτοῦ χάριν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γενομένων) liebt und werth hält, wie z. B. Gesundsein, Sehen, Hören, Vernünftigsein; Ungerechtigkeit dagegen und Untugend ist schon an und für sich selbst, auch ohne schlimme äussere Folgen oder ganz abgesehen von Nachtheilen seitens der Götter und der

Menschen (»ob man vor Gott und Menschen verborgen sei oder nicht«) das höchste Uebel, das es geben kann. Die Erkenntniss hievon ergiebt sich dann, wenn man nicht etwa blos äussere Folgen, welche Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Tugend und Untugend haben können, in Betracht zieht, wenn man vielmehr das Verhältniss Beider zum Wesen der menschlichen Seele und den Einfluss untersucht, welchen Beide durch sich selbst auf diejenige Seele ausüben, der sie inwohnen (2, 362—367). Zu diesem Behufe aber ist es nöthig vor Allem eben das Wesen oder die Natur der Seele zu betrachten, sodann von ihr aus zum Begriff der Gerechtigkeit und Tugend zu gelangen, und auf diesem Wege das Verhältniss dieser, sowie das der Ungerechtigkeit und Untugend zur Seele zu finden (368).

Wie im Staate sich dreierlei Stände unterscheiden lassen, die Vernünftigen oder Wissenden (ἐπιστήμονες, σοφοί), welche das Ganze zu lenken verstehen, die Muthigen und Thatkräftigen (θυμοειδεῖς καὶ ἀνδρεῖοι), welche es nach aussen vertheidigen, und die Gewerbtreibenden (χρηματιστικοί), welche für die sinnlichen Bedürfnisse und Genüsse sorgen, wie desgleichen die Nationen in diese drei Classen zerfallen, da die Hellenen das wissbegierige (φιλομαθές), die Thracier, Scythen und andere Nordländer das kriegerisch muthige (θυμοειδές), die Phönicier und Aegypter das erwerbliebende Geschlecht (φιλοχρήματον) darstellen, so finden sich diese drei Richtungen (εἴδη, Arten der Begabung und der Neigung) auch in der Seele jedes einzelnen Menschen; woher sollten jene Unterschiede im Staate und unter den Nationen kommen als aus der Natur überhaupt, welche jeder Mensch an sich hat? Eine Frage kann nur darüber entstehen, ob es in uns Einunddasselbe sei, was den Trieb hat zum Wissen, den Eifer zum Handeln, die Begierde nach sinnlichem Genuss und Erwerb, oder ob es drei Verschiedene in uns seien, welche so verschiedene Thätigkeiten ausüben? Als allgemein zugestanden kann gelten, es sei nicht möglich, dass Einesunddasselbe in Einerundderselben Beziehung und Richtung das Entgegengesetzte thue, oder: entgegengesetzte Thätigkeiten können nur von verschiedenen Ursachen ausgehen. Nun aber sind, was zuerst Vernunft und Begierde betrifft, diese beiden einander gewiss entgegengesetzt; sehr oft findet ja, wenn wir eine sinnliche Begierde empfinden, ein

Entgegenstreben des Vernünftigen in uns gegen dieselbe oder eine Hemmung des sinnlichen Begehrens durch die Vernunft statt; Einunddasselbe kann nicht das Entgegengesetzte von Dem thun, was es thut; also muss das Begehren und die Hemmniss des Begehrens von zwei Verschiedenen in uns ausgehen, oder: das sinnlich Begehrende und das demselben sich widersetzende Vernünftige in uns müssen zwei besondere, selbstständige Elemente (modern: Seelenvermögen) sein. Wir haben also in der Seele bereits zwei besondere Elemente (εἴδη), das Vernünftige (τὸ λογιστικόν), und das vernunftlose Begehrende (τὸ ἀλόγιστον ἐπιθυμητικόν). Aber auch das Dritte, das Muthige in uns, ist ein eigenes, selbstständiges Element. Denn der Muth (θυμός) des Menschen kämpft einerseits gegen die Begierde und für die Vernunft, er sträubt sich gegen die Macht sinnlicher Begehrungen, schämt sich ihrer, vertheidigt z. B. bei Beleidigungen und Streitigkeiten Recht und Ehre mit vollster Gleichgiltigkeit gegen sinnliche Entbehrungen und Genüsse, im vollsten über das Mass sogar hinausschiessenden Eifer des Gehorsams gegen die solche Vertheidigung gebietende Vernunft; andrerseits jedoch ist der Muth doch nicht selbst Vernunft, er ist zunächst vernunftlos (ἀλόγιστος), er ist auch in Thieren, und er ist im Menschen von Geburt an, während die Vernünftigkeit erst spät, oft gar nicht kommt, kurz: auch er ist ein eigenes Element (Vermögen) in der Seele, das θυμοειδές (Rep. 4, 435—441). Die Seele des Menschen ist mithin nicht ein Einfaches, sondern es sind in ihr diese Drei: Vernunft, Muth, Begierde. Auf dem Verhältniss nun dieser Drei zu einander beruht alle Tugend und Untugend, sowol Tugend überhaupt als jede Einzeltugend: Weisheit, Tapferkeit, Mässigung und insbesondere Gerechtigkeit. Tugend nämlich ist das rechte, natürliche, Untugend das verkehrte, naturwidrige Verhältniss der Drei zu einander. Das rechte Verhältniss unter ihnen besteht darin, dass Jedes so mächtig ist und so wirkt, wie es ihm vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit und Stellung (φύσει) zukommt, Jedes τὰ ἑαυτοῦ πράττει (444 fin.). Genauer ist dieses rechte Verhältniss folgendes. Die Vernunft ist derjenige Theil der Seele, welcher allein zu beurtheilen weiss, was den zwei andern und dem ganzen Menschen wolthätig und zuträglich ist (ἐπιστήμην ἔχον τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ), die Vernunft darf daher, wenn kein widernatürliches Verhältniss (παρὰ φύσιν)

eintreten soll, niemals von den beiden andern unterdrückt werden, sondern sie muss sie leiten und beherrschen, sie muss die Vorsorge (προμήθεια) für die ganze Seele haben, die Begier muss von der Vernunft gezügelt werden, der Muth muss sich der Vernunft unterwerfen, er muss wie allen Lüsten und Genüssen so auch aller Unlust Furcht und Bekümmerniss gegenüber Dasjenige auf sich nehmen und durchführen, was die Vernunft gebietet, und er muss sie unterstützen in der Beherrschung des stets zum Uebermass geneigten sinnlichen Begehrens; jedes andere Verhältniss der Drei unter einander ist wider die Natur (441—444). Damit haben wir sofort auch alle einzelnen Tugenden. Weisheit ist die Einsicht der Vernunft in Das, was dem Menschen und Allem in ihm zuträglich ist, ἐπιστήμη τοῦ ξυμφέροντος κ. τ. λ. (s. ob.). Tapferkeit ist die Folgsamkeit des Muthes in Lust und Leid gegen die Vorschrift der Vernunft über Das, was man in irgendwelcher schwieriger Lage zu fürchten und nicht zu fürchten hat, was man bekämpfen und was man ertragen und wagen muss, Gegensatz von träger und am Genuss hängender Begehrlichkeit und von ängstlicher Feigheit (442: ἀνδρεῖον καλοῦμεν ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή, vgl. 429 f.). Mässigung ist die Einstimmung der Drei, darin bestehend, dass die Vernunft einer-, der Muth und die Begierde andrerseits darin übereinkommen, dass die Vernunft herrschen müsse, und Keines ihr widerstrebt, Gegensatz von selbstbeherrschungslosem Affect und Gelüst (ebd.: σώφρων ist der Mensch τῇ φιλίᾳ καὶ ξυμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ); die Vernunft muss erweckt und gebildet, der Muth gezähmt und gemildert werden, Vernunft und Muth müssen so zusammengestimmt dem Begehrlichen vorstehen, welches den meisten Raum in der Seele einnimmt und von Natur am unersättlichsten ist, sie müssen dieses davor bewahren, dass es nicht durch Anfüllung seiner selbst mit körperlichen Lüsten zu stark werde und, statt das ihm Zukommende zu thun, diejenigen Seelenvermögen, welche zu beherrschen ihm nicht gebührt, knechte und so das Leben ganz und gar zu Grunde richte, ἀνατρέψῃ (441 f.). Ebenso ist auch die Gerechtigkeit zunächst nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Beschaffenheit der Handlungen nach

aussen, sondern sie ist (was Plato im ersten Buch durch Widerlegung gangbarer Vorstellungen und Definitionen derselben zu erweisen sucht) wie jede Tugend eine innere Kraft oder Verfassung, δύναμις oder ἕξις der Seele selbst, sie besteht nämlich darin, dass jedes der Drei nicht mehr will und thut als ihm gebührt und keines in das Gebiet des andern übergreift, so dass im Menschen volle Eintracht aller Strebungen seines Innern herrscht und er auch im Handeln als ein Mensch sich zeigt, welcher diese Harmonie seiner Seele stets bewahrt. Genauer: δίκαιος ist (441. 443) Der, welcher das Seine thut, ὁ τὰ ἑαυτοῦ πράττων, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τὰ ἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ καὶ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν ἑαυτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἴ τι ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν [1]); wer dazu gekommen ist, dass in seinem Innern Frieden und Eintracht herrscht, der wird auch nach aussen demgemäss handeln, er wird nicht

1) »Gerechtigkeit geht (zunächst) nicht auf das äussere Handeln, sondern auf das innere Thun in Absicht auf sich selbst und das Seinige, sie besteht darin, dass Einer keinem Theile seines Innern gestattet Fremdes zu verrichten noch den Seelenvermögen erlaubt sich gegenseitig in ihre Geschäfte zu mischen, dass er vielmehr in Wahrheit sein Hauswesen wol bestellt und sich selbst beherrscht und ordnet und so mit sich selber Eins geworden ist, indem er jene Drei wie die drei Haupttöne der Leiter, Prim, Octav, Mittelton (?), zusammengestimmt und auch was sonst noch etwa dazwischen liegt zusammengeknüpft hat, sie besteht darin, dass man so vollständig Einer aus Vielen geworden, besonnen und wolgestimmt auch handelt..., indem man in Allem ein solches Handeln als gerecht und schön ansieht, welches diese Gemüthsverfassung bewahrt und mitbewirkt....«

unterschlagen, rauben, Untreue und Verrath üben, Götter oder Eltern vernachlässigen u. s. f. (442 f.). Dass nun — dieses Endergebniss (s. S. 396) kann jetzt gezogen werden — die Tugend und insonderheit die Gerechtigkeit das höchste Gut für den Menschen sei, versteht sich ganz und gar von selbst. Denn: die Gerechtigkeit oder Tugend ist, wie aus dem von ihr gegebenen Begriff erhellt, für die Seele ganz dieselbe Beschaffenheit, welche die Gesundheit für den Körper ist. Wenn die verschiedenen Theile des Körpers seiner Natur gemäss über einander herrschen und von einander beherrscht werden, d. h. wenn im Körper die Theile, welche gewisse organische Functionen leiten, diese leitende Thätigkeit wirklich ausüben und nicht durch andere widernatürlich stark werdende Theile hierin gehemmt werden (s. Tim. 81—86), so ist diess Gesundheit; herrscht aber einer über einen andern auf widernatürliche Weise vor, so ist das Krankheit. Ebenso ist das richtige Verhältniss der Theile der Seele unter einander Gesundheit, Wolbefinden oder auch Schönheit der Seele, das Gegentheil aber Krankheit Schwäche und Hässlichkeit, ἀρετὴ ὑγίειά τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια, sofern Hässlichkeit nichts Anderes ist als Verunstaltung eines Ganzen durch naturwidriges Hervortreten eines einzelnen Theiles (Tim. 87). Daraus ergibt sich ganz einfach, was für uns das Beste, das oberste Gut ist. Wie es, wenn die Natur des Körpers zerrüttet ist, nicht der Mühe werth ist, zu leben, und wenn man auch im Besitze aller äussern Güter und Genüsse wäre, ebensowenig ist diess der Fall mit dem Geiste; es ist eigentlich lächerlich, sich auch nur einen Augenblick zu bedenken, ob Gesundheit oder Krankheit des Geistes vorzuziehen sei (444 f.). Jedes andere als das im Bisherigen gefundene gesunde Verhältniss der Kräfte und Triebe im Menschen ist in sich widersprechend und für den Bestand des menschlichen Wesens auflösend und zerstörend, also unglückselig. Ausführlich wird diess 9, 577 ff. veranschaulicht an dem Gegentheile des Gerechten, an dem Manne tyrannischer Geistesart, ἀνὴρ τυραννικός, in welchem Begier und Leidenschaft die vollkommene Herrschaft über die Vernunft gewonnen haben. Seine Seele ist, so glücklich der Tyrann der Menge scheinen mag (S. 395), voll von Sclaverei und Unfreiheit; ihre besten Theile sind geknechtet, ein kleiner und zwar der schlechteste und unsinnigste

regiert; sie kann nie thun und durchführen, was sie will, d. h. was sie in Augenblicken ruhig vernünftigen Besinnens als gut erkannt und sich vorgesetzt hat, sondern wird von stachelnder Begier stets da und dort hin geschleppt, und sie ist daher voll von Unruhe und Reue, stets bedürftig und unersättlich, niemals befriedigt, sondern stets gequält von Besorgniss, Missgunst, Eifersucht auf andere Menschen, und zwar namentlich dann, wenn ein Solcher das Unglück hat, nicht blos tyrannischer Mann, sondern wirklich Tyrann zu sein und so unter steter Furcht und Angst seine Willkürherrschaft mit Gewalt behaupten zu müssen. Aber auch noch von einem andern Gesichtspunct aus ergibt es sich, dass nur die Tugend oder das richtige Verhältniss der drei Seelenvermögen zu einander die Glückseligkeit des Menschen ausmacht. Es hat nämlich jeder Theil der Seele seine eigene Art von Freude und Lust: die Begierde will geniessen und erwerben, der Muth will kämpfen, siegen, herrschen und berühmt sein, die Vernunft kümmert sich um alle diese Dinge wenig und ist mit all ihrer Kraft auf das Wissen von der Wahrheit gerichtet. Allein die beiden ersten sind schon in Absicht auf Kenntniss Dessen, was Lust und Freude gewährt, beschränkt, sie können, wenn sie nicht von der Vernunft sich leiten lassen, gar nicht einmal zu Dem, was ihnen selbst wahre Lust und Freude verschafft, d. h. zu der ihnen angemessenen Lust (οἰκεία ἡδονή) gelangen; der Vernünftige hat daher vor Dem, in welchem Begierde und ungestümer Muth herrscht, schon den Vorzug, dass er auch in Bezug auf diese beiden niederern Vermögen mehr Freude hat und glückseliger ist, da er für sie am besten zu sorgen weiss. Nebendem aber kennt der Vernünftige noch eine andere den Nichtvernünftigen unbekannte und verschlossene Lust, die Lust des Denkens und Erkennens, und nur diese Lust ist eine wahre, reine, schmerzlose, bleibende, stets gleich befriedigende, den Menschen ganz ausfüllende und von nichts Aeusserem abhängige Lust, weil sie es nicht zu thun hat mit den wechselnden körperlichen Bedürfnissen und mit äussern Gütern, sondern mit dem wahren Selbst des Menschen und mit dem wahrhaft Seienden, mit Dem, was unveränderlich und ewig ist. Das gewöhnlich als höchstes Gut gepriesene Genussleben ist beim Lichte besehen sehr arm an wahrer Freude, es ist ewige Aufregung ohne wirkliche Befriedigung und Ursache endloser Streitigkeiten und Feindschaften

unter den Menschen, und auch das in Ehrsucht Herrsch- und Rachsucht sich bewegende unruhige Treiben einseitigen Muthes und Stolzes ist um nichts angenehmer und besser als jenes. Kurz: nur wenn die Seele der Vernunft folgt, gelangt jedes ihrer Vermögen zu einer ihm wirklich angemessenen und wolthuenden Befriedigung, während im entgegengesetzten Falle das widernatürlich vorherrschende die beiden andern dessen beraubt und sie zwingt einer ihrem Wesen gar nicht entsprechenden Lust nachzujagen (9, 581—587). Derjenige, welcher den Gelüsten sich ergibt, der macht das vielköpfige Thier eben dieser Gelüste zum Herrn seines bessern Selbsts, zum Herrn des innern Menschen (τοῦ ἐντὸς ἀνθρώπου), er opfert das Edelste und einzig Edle (καλόν, βέλτιστον), das er hat, dem Gemeinen (αἰσχρόν) unter und ist daher eine elende Creatur (ἄθλιος), mag er sich äusserlich befinden, wie er will (588—590). Auch noch etwas Anderes ist zu beachten Keine Thätigkeit, kein ἔργον kann gut und mit Erfolg vollbracht werden ohne Tüchtigkeit oder Tugend, das Auge kann das Werk des Sehens nicht gut verrichten, wenn es die ihm eigene Tüchtigkeit hiezu, seine οἰκεία ἀρετή, nicht hat: so ist's aber auch mit der Seele, sie hat zu leben und gar vieles Andere zu verrichten, was sie gut thun kann nur wenn sie die ihr eigenthümliche Tugend besitzt; diese aber hat nur der Gerechte, und er wird daher besser und glücklicher leben als der Ungerechte (1, 353 f.); zudem stiftet Ungerechtigkeit überall Zwietracht und Streit und hindert so alles gedeihliche Handeln, nur Gerechtigkeit macht ein solches möglich durch die Eintracht und Freundschaft, welche sie unter den Menschen hervorbringt (351 f. vgl. ob. S. 376). Aus allem Bisherigen ist es klar, dass der Tugendhafteste auch der Glücklichste, der Schlechteste auch der Unglücklichste ist, ὁ πονηρότατος ἀθλιώτατος, und zwar durch die Tugend und durch die Schlechtigkeit selbst, mag er nun äusserlich »glücklich«, »vor Göttern und Menschen verborgen« (S. 397) sein oder nicht. Und zu all Dem kommt hinzu, dass vermöge der im Weltall herrschenden Ordnung der Dinge auch das äussere Glück keineswegs der Tugend vorenthalten ist, weder von Seiten der Götter noch von Seiten der Menschen, weder im Leben noch auch nach dem Tode. Es ist nicht anders möglich, als dass Dasjenige, was an sich das Rechte und Gute ist, auch von Göttern und Menschen als solches

anerkannt werde, dass namentlich von Seiten der Erstern dem Gerechten alles Uebel zum Guten ausschlagen, den Ungerechten aber das Gericht treffen muss, und auch in der Menschenwelt ist es Regel, dass die Gerechten am Ende doch durchdringen und glücklich sind, die Bösen aber vernichtet und verachtet werden (10, 612 f.). — Was für das praktische Leben aus den angestellten Erörterungen folgt, ist Dieses: das beste und zugleich glücklichste Verhalten besteht darin, vor Allem diejenigen Erkenntnisse zu ehren, welche die Seele zu Dem heranbilden, was sie sein soll, alle andern aber gering zu achten (ἀτιμάζειν), den Körper nicht um der Lust oder der Stärke oder der Schönheit oder auch blos der Gesundheit willen zu pflegen, sondern um der Harmonie (ξυμφωνία) der Seele willen auch nach Erhaltung eines gesunden Gleichgewichts (ἁρμονία) im Körper zu streben, in Erwerb und Verbrauch dasjenige sowol Uebermass als Mangel zu vermeiden suchende Verhalten zu beobachten, welches die Harmonie der Seele mit sich selbst nicht beeinträchtigt, ebenso auch in Dingen wie Ehre und Macht nie das Extreme, sondern die allein heilsame Mitte (μέσος βίος) anzustreben, und endlich nur eine solche öffentliche Stellung, von der man weiss, dass sie uns sittlich wolthätig ist (ἀμείνω ποιήσειν), anzunehmen, jede andere aber, unter welcher das Gleichgewicht unsres Innern leiden könnte, wie diess bei der politischen Thätigkeit meist der Fall ist, schlechthin von sich abzuweisen, falls nicht göttliche Fügung einem dabei zu Hilfe kommt, ἐὰν μὴ θεία τις ξυμβῇ τύχη (9, 591 f. 10, 618 f.).

Plato bezeichnet einen wesentlichen Fortschritt in der Lehre von der Tugend. T u g e n d i s t S e e l e n h a r m o n i e, das ist so wahr als würdig gedacht. »Wahr« einerseits deswegen, weil es sich eben darum handelt, die in der Menschennatur liegenden nach verschiedenen Seiten hin gehenden Kräfte und Triebe davor zu behüten, dass sie völlig auseinandertreten und damit in Widerstreit unter sich gerathen, andrerseits deswegen, weil Plato die niederen Kräfte und Triebe nicht unterdrücken, sondern sie zur Einheit mit der Vernunft, welche Einheit ihnen selbst nur wolthätig und förderlich ist (S. 402), bringen, sie unter Zucht sowol als Schutz der Vernunft stellen will; und »ebenso würdig als wahr«, weil diese Seelenharmonie die vom intelligenten Wesen des Menschen unbedingt geforderte Bändigung aller thierartigen Rohig-

keit darstellt, welche jeder psychischen Strebung ihre Grenze anweist und den Menschen zum Adel vernünftiger Lebensführung erhebt [1]). Sokrates gegenüber ist die platonische Auffassung theils eine innerlichere, theils eine weniger einseitig intellectualistische. Plato leitet die Nothwendigkeit der Tugend nicht mehr blos ab von ihrer Unentbehrlichkeit für die Erreichung der Zwecke, welche das praktische Leben dem Menschen vorzeichnet; sondern er findet sie im Wesen der Seele begründet, sie ist ihm eine Gestaltung des Seelenorganismus, welche ganz abgesehen von äussern Rücksichten des Nutzens und Vortheils, desgleichen auch noch ganz abgesehen von der Gemeinschaft des Einzelnen mit Andern im Staat und im geselligen Leben, nöthig ist, wenn ein naturgemässes Verhältniss der verschiedenen Strebungen dasein soll, welche die Seele in sich vereinigt. Innerlicher als der sokratische ist dann der platonische Tugendbegriff auch deswegen, weil er nicht blos vernünftige gerechte und sonst gute Handlungen, sondern als Vorbedingung hievon eine bleibende Gestaltung der Seele, einen harmonischen Zustand derselben, eine sittliche Seelenverfassung (ἕξις) verlangt; getrieben ist Plato hiezu durch die vermöge seiner scharf dialektischen Scheidung der »Arten und Gattungen« der Dinge ihm klar gewordene Erkenntniss der so sehr von einander verschiedenen Richtungen, welche die Seele nehmen kann kraft der in ihr vereinigten »Theile« oder Vermögen. Auf dieser Erkenntniss beruht auch der andere Vorzug der platonischen Lehre, dass sie es nicht zu intellectualistisch leicht nimmt mit dem Gelangen zur Tugend; Plato sieht, dass der Organismus der mensch-

1) »So unzulänglich auch der platonische Versuch der Eintheilung der Seelenvermögen befunden werden möge, so ist doch der Satz, dass eine Harmonie, ein Ebenmass oder Gleichgewicht zwischen den Kräften des Geistes die psychologische Grundlage der Tugend sei, eine für alle Zeiten gültige Wahrheit. Alles, was in der menschlichen Natur zu Tage treten kann, das Erhabenste und Niedrigste, das Edelste und Gemeinste, liegt in jedem Individuum potentiell beschlossen, und es kommt nur darauf an, welche dieser Keime am stärksten zur Entfaltung drängen oder durch äussere Umstände am meisten genährt werden. Es gibt nichts, wozu nicht jeder Mensch einen gewissen Trieb besässe; von dem gegenseitigen Stärkeverhältnisse dieser Triebe hängt es ab, wie der Mensch handeln muss, und ob er sittlich oder unsittlich genannt wird.« Diess und weiteres Treffende E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 124 ff.

lichen Seele kein so einfacher ist, dass das rechte Wissen auch das rechte Thun sofort im Gefolge hätte (S. 267 ff.), er sieht, dass reale Kräfte und Triebe zu übermuthigem und übermüthigem Handeln und zu unersättlichem Geniessen im Menschen sind, welche zu einer alles richtige Wissen nutzlos machenden Stärke anschwellen können (S. 234), wenn sie nicht bezähmt werden, daher denn auch für Plato (s. u.) das Problem der sittlichen Erziehung eine weit grössere Bedeutung gewann, als es bei Sokrates der Fall gewesen war. Ganz mangellos ist nun allerdings die platonische Tugendlehre nicht. Sie ist gar zu innerlich, d. h. sie beschränkt die Tugend auf die Erzeugung und Erhaltung eines harmonischen Gleichgewichts in der Seele, sie meint damit auszukommen, dass sie eine hierauf gehende sittliche Selbstbildung verlangt; es liegt hierin eine negative Abkehr vom Handeln nach aussen, und diese Abkehr erweist sich geradezu als ein grosser ethischer Fehler: die ganze Eine Hälfte der Sittlichkeit, das Wolwollen gegen Andere, wird auf die Seite gestellt; es wird allerdings gefordert, dass der Gerechte, weil er sonst nicht gut wäre, Niemanden, auch seinen Feinden und den Bösen nicht, Schaden anthue (Krito 49, S. 281. Rep. 1, 334 f.), aber der positive Begriff der thätigen Liebe fehlt, und es wird somit nicht ganze und volle Tugend gelehrt, es wird nur verlangt, dass der Mensch in sich selbst zur Beruhigung alles ungeordneten Begehrens gelange, womit sich die Enthaltung von allen störenden Eingriffen in das Wol Anderer von selbst einfinden werde. Dieser Uebelstand der platonischen Lehre tritt auch formallogisch darin zu Tage, dass bei Plato die Gerechtigkeit, weil sie eine blos innerliche Eigenschaft der Seele, blosse Seelenharmonie sein soll, ebendaher theils mit der Tugend überhaupt (in deren Begriff p. 444 fin. der der Gerechtigkeit ganz unvermerkt übergeht), theils mit der Selbstbeherrschung, der σωφροσύνη (s. S. 399), unklar in Eins zusammenfällt (wie aus der S. 400 angeführten Definition der Gerechtigkeit ganz von selbst erhellt). Und: wie logisch, so ist auch psychologisch die platonische Lehre mangelhaft: das Gefühl, das den Menschen zum Wolwollen und zur Theilnahme an Andern treibt, fehlt in der anthropologischen Grundlegung (S. 397 f.), und es wird sogar an einer Stelle, wo es sich gleichsam hervorwagen will (3, 387), schroff zurückgewiesen durch den Satz: »der Tod ist nichts Schreckliches (δεινόν), ins-

besondere nicht der Tod von Angehörigen, von Söhnen und Brüdern, der tüchtige Mann (ἀνὴρ ἐπιεικής) ist sich selbst genug um glücklich zu leben (αὐτὸς ἑαυτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν) und bedarf am wenigsten eines Andern« (etwas milder 10, 603 f.: »sich gar nicht betrüben bei grossen Unglücksfällen ist unmöglich, wol aber Mass halten im Schmerz und ihn bekämpfen, indem man dem Gesetze folgt, das da sagt, man solle über Unfälle sich nicht erzürnen, ἀγανακτεῖν, weil man nicht weiss, was an ihnen übel oder vielleicht auch gut ist, desgleichen weil aus dem unwilligen Ertragen kein Vortheil für die Zukunft erwächst, und endlich, weil menschliche Dinge grossen Aufhebens nicht werth sind, wol aber die Betrübniss der Kraft des Geistes hinderlich ist, welche wir gerade bei solchen Zufällen augenblicklichst bedürfen«). Ebenso ist der Thätigkeitsdrang des Menschen unter seinen Grundkräften und Grundtrieben nicht mit aufgezählt, sondern blos der Muth energischen, insbesondere Ehrenhaftes und Ruhmvolles eifrig erstrebenden Handelns (θυμός), welchen als wesentlich menschlich hervorgehoben zu haben allerdings ein specifischer, Plato's Richtung auf das Grosse und Edle bezeichnender Vorzug seiner Lehre vor so vielen andern ist, denen Begierde und Verstand die einzigen Grundkräfte des Menschen sind. Endlich ist die platonische Lehre vom Eudämonismus nicht so weit entfernt, wie sie glaubt und will (S. 396). Plato's ganze Untersuchung geht von der Frage aus, was das Beste für den Menschen, das ihn am meisten glücklich Machende sei. Er stellt allerdings mit vollem Rechte einen idealeren Begriff von Glückseligkeit auf, als seine Gegner, er hat recht zu sagen, die innere Glückseligkeit, welche mit der harmonischen Seelenverfassung gegeben ist, weil diese die gesunde Beschaffenheit der Seele ist und zugleich den Menschen nach aussen vor allem Uebermass bewahrt, diese innere Glückseligkeit sei eine ganz andere und bessere, als die äusserliche Glückseligkeit, welcher begehrliche und hochmüthige Weltmenschen nachjagen. Aber auch ihm ist die Tugend ein Gut, ein Mittel zur Glückseligkeit, er leitet sie, obwol er einen ganz würdigen Tugendbegriff hat (S. 404), vom Wol, nicht von der Würde, nicht von der Pflicht des Menschen nach innerem Werthe seiner selbst zu streben ab; wenn er die Tugend auch als Schönheit der Seele definirt (S. 401), so ist mit dieser ästhetischen Auffassung Das, auf

was es eigentlich ankommt, nicht getroffen (S. 20 ff.). Andererseits wird dann von Plato die äussere Glückseligkeit, obwol er auch ihrer ernstlich gedenkt im Interesse der sittlichen Weltordnung (S. 403 f.), unterschätzt gegenüber der innern; kurz die Tugend ist zu eudämonistisch, die Glückseligkeit zu innerlich-idealistisch genommen. Dass Plato der Begriff des Sittengesetzes fehlt, obwol er ihm mit seiner »Idee des Guten« nahe kam (vgl. S. 384), und dass auch hierauf, nicht blos auf seiner mangelhaften psychologischen Grundlegung, die nicht zureichende Würdigung aller Seiten des sittlichen Wollens und Handelns beruht, diess braucht blos kurz angemerkt zu werden. Wolthuend und zugleich charakteristisch für die (S. 391) mit der Welt versöhntere Anschauung Plato's in der Zeit, da er seine Politeia schrieb, ist dagegen seine feste Ueberzeugung, dass, obwol auf Erden »des Guten weniger ist als des Bösen« (2, 379), doch schliesslich das Erstere des Sieges in der Welt gewiss ist.

II. (vgl. S. 394). Am unbefangensten und allseitigsten hat sich Plato über die menschlichen Lebenszwecke und Bestrebungen ausgesprochen in dem Dialog Philebus, der wahrscheinlich schon vor der Politeia (Zeller 2, 1, 464) geschrieben ist, vielleicht in der Zeit, da unser Philosoph von allen eleatisch-megarischen Abstractionen sich vollkommen lossagte und pythagoreisirende Grundbegriffe (πέρας, ἄπειρον) in sein System einführte. Dieser Dialog hat die ausgesprochene Absicht, die Controverse unter den sokratischen und vielleicht auch noch andern Schulen über Werth und Unwerth der Lust (ἡδονή) zu einer möglichst gründlichen und möglichst gerechten Entscheidung zu bringen, und zwar wie es scheint mit ganz besonderer Rücksicht auf die megarische Lehre, dass nur Einsicht (φρόνησις) und was ihr verwandt das für den Menschen Gute sei.

Um zu einer sichern Entscheidung über den Streitpunct zu gelangen, stellt Plato die Frage absichtlich in voller Schärfe so: ist Sichfreuen und Alles, was dazu gehört, oder ist Denken und Erkennen und alles damit Verwandte das Gut schlechthin, das Erwünschteste und das wirklich Nützlichste und Beste für uns und für alle irgend existirenden Wesen? ist Lust oder Erkennen Dasjenige, was unser ganzes Leben glücklich macht, das Vollkommene, zu allem Hinreichende, in dessen Besitze man nichts Andres

mehr braucht und sich um nichts Andres mehr kümmert? [1]) Die Antwort hierauf kann nur die sein: dieses absolute und einzige Gut ist weder die Freude noch die Einsicht. Wer behauptet, Freude oder **Lust** sei das absolute Gut, der muss folgerecht auch behaupten, sie brauche keine Einsicht, um ein Gut für uns zu sein, oder die Einsicht sei völlig entbehrlich. Aber: Diess wirklich angenommen, d. h. wirklich gesetzt, es lebte Einer in Lust und mit dieser Lust wäre keinerlei Erkennen verbunden, sondern er lebte in ihr ganz ohne Vernunft Gedächtniss Urtheil und richtiges Vorstellen, so wüsste er nicht, ob er sich freue oder nicht, er erinnerte sich keiner gehabten, er vergässe die eben sich darbietende Lust, er urtheilte während er sich freut nicht, dass er sich freue, und er könnte nicht berechnen, ob und wie er in Zukunft sich freuen werde, ja er könnte sich gar keine Lust verschaffen (p. 60), sondern er lebte dahin wie ein Polyp oder Schalthier. Ein solches Leben aber wird Niemand wünschen; also ist die Lust für sich allein nicht das Gut schlechthin, nicht hinreichend zum Glück des Lebens. Oder andrerseits gesetzt, man habe **Einsicht**, aber es sei keine Lust, wie auch keine Unlust, dabei, so wäre ein solches empfindungsloses Leben, βίος παράπαν ἀπαθής, wol gleichfalls für Niemanden begehrenswerth

1) p. 11: Φίληβος μὲν — ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν (p. 19 νοῦς, ἐπιστήμη, σύνεσις, τέχνη) καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμοὺς τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν, δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι· ib.: wir suchen ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσίν τινα τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. p. 19: τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον. p. 21: τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν. p. 20 wird beigefügt, das ἀγαθόν muss **τέλεον**, vollkommen im Sinn des Vollbefriedigenden (vgl. p. 61), und es muss **ἱκανόν** oder für sich allein vollgenügend sein; was gut sein soll, das darf μηδενὸς προσδεῖσθαι, muss αὐτάρκεια (p. 67) haben; Hauptmerkmal des Guten ist, dass πᾶν τὸ γινῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει (p. 20. 60). p. 22: wir fragen nach einem βίος ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός, nach einem ἀγαθὸν ἀληθῶς αἱρετόν, welches nicht zu wünschen παρὰ φύσιν wäre. Neben den eudämonistischen oder utilistischen Begriff des »Guts« tritt im Verlauf des Dialogs (wie in der Darstellung dieses von selbst erhellen wird) auch der höhere, der unter dem Guten das Edle, Würdige, Schöne (vgl. ob. S. 404) und auch darum Wünschenswerthe versteht.

(αἱρετός). Man wird daher (p. 22) am ehesten ein aus Beidem gemischtes Leben, μικτὸς βίος, wählen, und hier fragt es sich nun den Vertheidigern der Lust gegenüber, ob innerhalb dieses gemischten Lebens Eines von beiden und welches das Bessere und Vorzüglichere sei. Um diese Frage zu entscheiden, müssen die beiden mit einander verglichen werden.

1) Lust und Unlust (ohne deren Mitbetrachtung man die Lust nicht gehörig prüfen kann p. 31) für sich genommen gehören (24 ff.) in das Gebiet des Grenzlosen oder Desjenigen, was der Bestimmtheit ermangelt, des ἄπειρον, d. h. Desjenigen, was des Mehr oder Weniger, des Zu- und Abnehmens, des Hinundhergehens zwischen verschiedenen Graden der Stärke fähig ist, in keinem festen Mass (μέτρον) der Existenz beharrt und daher stets sich bewegt zwischen Uebermass (τὸ λίαν) und Nichtsein. Die Einsicht dagegen ist mit Demjenigen verwandt, was durch Begrenzung, πέρας, in das Unbegrenzte Mass und Gesetz, sowie Verhältniss und Zusammenstimmung (ἐμμετρία, συμμετρία, συμφωνία, ἁρμονία) bringt und dadurch alles Schöne erzeugt, und sie ist daher insbesondere verwandt mit der Ursache (αἰτία) des Weltalls, welche alle Dinge ordnet und zusammenhält, und welche ja selbst nur als eine weise und vernünftige, σοφία καὶ νοῦς (p. 30), gedacht werden kann. — Die Lust, will Plato sagen, ist transitorisch, sie wechselt immer zwischen Dasein und Nichtsein, und sie wechselt stets zwischen grösserer und geringerer Intensität, oder sie ist ein Zustand, der unbeständig und schwankend sich nie lang auf gleicher Höhe halten kann. Sie ist ein Zustand, können wir beifügen, der gerade durch längere Dauer sich selbst in nichts auflöst, weil er durch eine solche sich abstumpft und gleichgiltig wird, und sie ist ein Zustand, der vollends bei grosser Stärke oder durch Uebermass sich selbst vernichtet, indem er da ekelhaft wird, der aber gerade hierauf tendirt, da ja die Lust einmal verschmeckt masslos (p. 65) ins Unendliche strebt oder nie genug bekommen kann, wie schon Demokrit auf Solches aufmerksam gemacht hatte (S. 204). Die Einsicht dagegen, sobald sie da ist, so bleibt sie, sie kann auch zu- und abnehmen, auch hin und wieder entschwinden; aber sie ist im Vergleich mit der Lust doch etwas Dauerndes und Beharrendes; einmal einsichtig geworden ist man es für immer, und zuviel Einsicht wird man nie haben können, sondern je mehr Ein-

sicht desto besser. Ferner: sowol an und durch sich selbst als deswegen, weil sie bleibt und durch Zunehmen blos gewinnt, ist die Einsicht fähig, »bestimmend, begrenzend, Verhältniss gebend« zu wirken. Sie bestimmt z. B., was, wieviel, wie lang, in welchem Masse, in welchem Verhältniss zur Gesundheit u. s. f. wir geniessen wollen, können und sollen; sie bestimmt desgleichen, wie beschaffen, wie gross, wie eingerichtet Etwas, das man braucht oder sonst begehrt, ein Haus Geräth Kleid Bild u. s. w. sein soll, und bringt damit Passendes, Harmonisches, Schönes hervor. Wogegen die Lust principlos ist, keine Regel für Etwas abgibt, sondern höchstens das Gegentheil (vgl. p. 65).

2) Lust und Unlust entstehen (p. 31—33) blos an Wesen, welche der Zerstörung (φθορά) ihrer Natur ausgesetzt sind. Unlust entsteht, wenn in einem Wesen die das Fortleben bedingende Zusammenstimmung aller Theile aufgelöst wird (τῆς ἁρμονίας λυομένης ἐν τοῖς ζώοις); z. B. Hunger ist eine solche Auflösung (sofern das Fehlen der nothwendigen Speise den Organismus seines Fortbestands beraubt), ebenso Durst, desgleichen Erhitzung, welche den Körper eintrocknet, Erkältung, welche ihn erstarren macht; solche beginnende Auflösung, λύσις τῆς φύσεως, ist Unlust, λύπη. Lust dagegen entsteht, wenn die Harmonie hergestellt wird (πάλιν ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης), oder wenn der Körper Dasjenige erhält, was er zu seinem Bestande bedarf; z. B.: wenn Speise ihn anfüllt mit Dem, was er nöthig hat, so ist diess Lust, ἐδωδὴ πλήρωσις γενομένη ἡδονή; ebenso verhält es sich mit der Stillung des Durstes, welche den ausgetrockneten Leib wieder mit der ihm nöthigen Feuchtigkeit anfüllt, mit der Abkühlung, welche gegen widernatürliche den Leib zersetzende Erhitzung die nöthige Erfrischung gewährt, mit der Wiedererwärmung, welche die widernatürliche Erstarrung durch die Kälte lindert und rückgängig macht. Wesen, welche einer Zerstörung oder Auflösung ihrer Natur nicht ausgesetzt sind, wie die Götter, kennen Lust und Unlust nicht. — In der Republik wird 9, 585 nicht blos die körperliche, sondern auch die höhere, geistige Lust als Erfüllung bezeichnet (S. 402) und der Satz aufgestellt, dass überhaupt Erfüllung mit Naturgemässem Lust gewähre (τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι). Hienach wäre diese »Erfüllung« doch nichts Verächtliches, da sie ja auch im

Geiste stattfinden kann. Allerdings kann auch bei der geistigen Lust gesagt werden: Erfüllung setzt ein Bedürfniss voraus, weil Dasjenige, was stets den ganzen Vollbestand seiner Existenz hat, kein Erfülltwerden mit Etwas braucht, und ebenso ist die Erfüllung eben nur darum von Lust begleitet, weil sie ein Bedürfniss stillt, Bedürfnisse aber finden nur bei endlichen Wesen statt, wie die Menschen, nicht bei unendlichen, wie die Götter es sind. Allein dieser Einwurf Plato's gegen den Werth der Lust will nichts besagen; es handelt sich ja in der ganzen Untersuchung vornämlich um die Frage, ob die Lust etwas Gutes für den Menschen sei, und wenn die Lust Erfüllung ist mit Dem, was die Natur bedarf und was ihr angemessen ist, so ist sie gewiss etwas Gutes oder doch Nothwendiges (ἀναγκαῖον Rep. 9, 581), ausser dann, wenn man sie in naturwidriger Weise zum Alleinzweck macht, wovon im Weitern die Rede sein wird. Auch Phileb. 62 ist von solchen »nothwendigen« Lustempfindungen die Rede, und sie werden dort als zulässig anerkannt (s. u.).

3) Daraus, dass die Lust eine Erfüllung ist, folgt zugleich (53 ff.), dass sie nur ein Werden, eine γένεσις, ist, nicht aber ein Sein, eine οὐσία (s. S. 316). Alles Werden ist weniger als Sein. Denn alles Werden ist immer nur dazu da, ein Sein, ein bleibendes Ergebniss zu erzeugen; alles Werden, alles Entstehen und Zunehmen, alle Arbeit und Thätigkeit, ist nicht um seiner selbst willen da, sondern ist immer nur Mittel um einen Zweck oder ein Gut hervorzubringen; dieses Gut ist das »Sein«, um dess willen alles Werden vor sich geht. Wenn also die Lust ein Werden ist, so ist sie kein Gut. Auch wäre es sehr thöricht, an diesem steten Werdensprocess des Hungerns und Hungerstillens und wieder Hungerns u. s. w. grosse Freude zu haben und ihn für ein Gut, ja sogar für ein solches, ohne welches man gar nicht leben möchte, zu halten, wie so Viele thun. — Das zuletzt Gesagte ist ganz richtig, nicht aber das Vorhergehende. Die Lust wäre nur dann kein Gut, wenn sie ein zweckloses, nichts erreichendes Werden wäre; aber sie kann ja z. B. den Zwecken der Erholung, der nothwendigen Erheiterung, der Beförderung der Geselligkeit u. s. f. dienen, und dann ist sie doch etwas Gutes. Auch stünde es schlimm um den Werth der Arbeit und Thätigkeit, wenn sie deswegen kein Gut sein sollte, weil sie ein »Werden« ist, und auch

»Erkennen« ist ein Werdendes (und oft auch Wiedervergehendes Phileb. 52. Sympos. 207 f.).

4) Das Höchste im Leben kann die Lust ferner auch deswegen nicht sein, weil (36—50) es nicht blos wahre, sondern auch falsche und täuschende Lust (ψευδεῖς ἡδοναί) gibt. Solche ist vorhanden in Hülle und Fülle. Einmal in Folge falscher Vorspiegelungen und Hoffnungen im Wachen und Träumen, sei's in Folge von Unvernunft oder Täuschung oder Schlechtigkeit der Seele. Für's Zweite entsteht falsche Lust namentlich aus Anlass folgender psychischer Thatsache. Wenn in Folge eines unangenehmen Zustandes, der die Begierde nach einem angenehmeren Zustand erregt, Unlust und Lust neben einander der Seele vorschweben oder von ihr vorgestellt werden, so erscheint die vorgestellte Lust wegen ihres Gegensatzes zu der vorgestellten Unlust grösser, als sie in Wahrheit ist. Z. B.: fühlen wir im Körper eine Leere, so erscheint die Stillung des Hungers oder Durstes, die wir hoffen und ebendamit vorstellen, als grössere Lust, denn sie wirklich ist [ganz richtig und auch für andere Arten der Lust giltig: Mühe lässt Müssiggang, Armuth Reichthum, Sclaverei Freiheit, kurz alles Mögliche lässt kraft des Contrastes sein Gegentheil als weit angenehmer erscheinen, denn es wirklich ist wenn man es erreicht hat]. Zum Dritten gibt es falsche und täuschende Lust auch deswegen, weil ein Zustand, der an sich keine Lust ist, die blosse Befreiung von Unlust, als Lust erscheint (auch p. 51. vgl. Rep. 9, 583 f.). Ebenso setzen viertens (vgl. 51. 54) die meisten Lüste ein Bedürfniss, eine ἔνδεια, oder geradezu eine Störung (φθορά) der Natur voraus (S. 411), also Unlust, z. B. Lust des Essens und Trinkens setzt Hunger und Durst voraus; alle diese Lüste sind somit nicht reine und daher nicht wahre Lust. Ebenso sind sie es (vgl. p. 52) deswegen nicht, weil sie durch ihr Aufhören Unlust herbeiführen und also mit ihrem Gegentheil, mit der Unlust, unzertrennlich behaftet sind (s. Rep. 9, 583. auch Phaed. 60). Ja gerade die intensivsten und gesuchtesten Lüste sind die unwahrsten. Sie sind es, weil sie genauer betrachtet Mischungen von Lust und Unlust sind. Dahin gehören zuvörderst diejenigen körperlichen Lüste, welche durch Reiben, durch Kratzen, durch Kitzeln entstehen (die Wollüste), desgleichen diejenigen, welche sich damit einfinden, dass z. B. ein

starker Wechsel von Hitze und Kühlung eine fieberhafte Aufregung hervorruft, die den Menschen in ganz verzweifelte Lustgefühle versetzt; solche bittersüsse Empfindungen sind zuweilen so heftig reizend, dass die Leute vor Vergnügen sterben möchten, wie sie sagen, während dasselbe doch mit Unlust gemischt und durch sie bedingt ist. Ebenso ist, wie von selbst erhellt, mit Unlust gemischte Lust alles Vergnügen der Seele während der Hebung eines körperlichen Unbehagens, des Hungerns, Frierens u. s. f. (46 f.). Schliesslich gehören hieher (47 ff.) rein psychische Zustände, welche zunächst Unlust und doch voll von unsagbar vieler (aber ebendarum nicht ungemischter) Lust sind, z. B. Zorn [welcher die höchste Lust gewährt, wenn er sich auslassen kann oder Befriedigung findet], Furcht [welche gern sich in süsse Hoffnungen einwiegt], Liebe [welche ebenso leid- als freudvoll ist], Sehnsucht und Eifersucht [desgleichen], Neid, mit dem die Lust der Schadenfreude sich verbindet, Wehmuth [weil sie zugleich angenehm schmelzende Rührung ist]; ferner die gemischten Empfindungen bei Tragödien, wo man ja zugleich sich freut und weint [ja gerade im Weinen eine Wollust empfindet], noch mehr bei Komödien, deren Vergnügen in der aus Neid (also Unlust) stammenden und ihn in sich tragenden Schadenfreude über Schwächen Anderer besteht, und überhaupt in der ganzen grossen Tragödie und Komödie des Lebens (τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ) unzählige der Art mit Unlust gemischte Lustempfindungen. W a h r e L u s t ist (51 ff.) blos die ungemischte Lust, ἄμικτος ἡδονή, d. h. diejenige Lust, welche bei unmerklichem und unlustfreiem Bedürfniss eine merkliche, wolthuende, von Unlust reine Befriedigung gewährt (ὅσα, τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους, τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσι), und desgleichen diejenige, welche gar kein Bedürfniss voraussetzt, sondern schlechthin rein ist von aller Spur von Unlust, ganz καθαρά oder λύπαις ἄμικτος, ganz frei von Erregungen (κινήσεις), nämlich die Lust an schönen Formen, wie die geometrischen Figuren, während die Lust an den Gestalten lebender Wesen und an Gemälden gewisser Art nicht eine ganz reine zu sein pflegt, dann die Lust an reinen Farben, an milden, hellen, ein reines Lied (καθαρόν τι μέλος) singenden Tönen, auch die Lust an Wolgerüchen (deren moderne Steigerung zu vielfach mit Unlust gemischter Leidenschaft

Plato nicht ahnen konnte), ferner die Lust an Gegenständen des Wissens (μαθήματα), endlich die Lust, welche mit dem Besitz der Vernünftigkeit und dem Bewusstsein davon gegeben ist (p. 12).

5) Wenn die Lust das schlechthin Gute für den Menschen wäre, so würde einfach folgen, dass die stärkste und heftigste Lust das Allerbeste sei. Diess aber ist (44 ff.) thatsächlich keineswegs der Fall. Die heftigsten Lüste und Gelüste findet man bei Kranken und bei zügellosen oder ausgelassenen Leuten, heftige Lust ist ein Zeichen schlechter Beschaffenheit (πονηρία) sei's des Körpers sei's der Seele. Und je heftiger (p. 63) die Lust ist, desto mehr hindert sie das Streben nach Anderem und Besserem, d. h. das Denken, das Erkennen, die Tugend. Alle Lust ist nur dadurch etwas nicht zu Beanstandendes, dass sie frei ist von heftigem Reiz und in Mass und Grenze sich bewegt, ἔμμετρος ist (p. 52).

6) Es wäre doch sehr unvernünftig (p. 55), dass es nirgends als in der Menschenseele, welche das Subject der Lustempfindung ist, etwas Gutes geben, und insbesondere, dass dieses einzige Gute in der Welt die Lust, dass Tapferkeit Besonnenheit Verstand und die übrigen Vorzüge des Geistes nichts werth sein sollten; es wäre sehr unvernünftig, dass ein Schmerzen erleidender Mensch, wenngleich er geistig alle Andern überträfe, sich selbst für einen schlechten Mann halten müsste, weil er das höchste Gut nicht besitzt, und dass dagegen der Lusthabende auf seinen Lustgenuss stolz sein, sich des Besitzes des Höchsten sollte rühmen dürfen.

Durch das Bisherige ist bewiesen: innerhalb eines aus Lust und Einsicht gemischten Lebens (S. 410) kann die Lust nicht das Vorzüglichere sein; denn sie ist ja etwas Unstetes und Wechselndes, etwas von Irrthum und Täuschung vielfach Abhängiges, etwas meist mit Unlust Vermischtes und Verunreinigtes, und sie ist gerade auf der höchsten Stufe ihrer Stärke etwas ausgelassen Naturwidriges, somit auch Hässliches und Schändliches, kurz sie ist das Unzuverlässigste, Verstandloseste, Massloseste, Unordentlichste aller Dinge (ἀλαζονίστατον, ἀμετρότατον ἁπάντων, νοῦν οὐδὲ τὸν ὀλίγιστον κεκτημένον p. 65).

Wie ist es nun aber mit der E i n s i c h t? Auch sie ist (p. 55 ff.) nicht in allen ihren Theilen gleich vollkommen. Die Wissenschaften und Künste (ἐπιστῆμαι und τέχναι) sind nicht alle »rein« von äussern Zwecken, und sie haben nicht alle die Genauigkeit

(ἀκρίβεια), die Klarheit (σαφήνεια), die Sicherheit und Wahrheit (βεβαιότης καὶ ἀλήθεια), welche in der That der Begriff des Wissens fordert, sondern beruhen oft mehr oder weniger blos auf Versuchen und Experimenten (sind στοχαστικαὶ) und auf Erfahrung (ἐμπειρία) und Uebung (τριβή, μελέτη): so alle handwerklichen Künste, die χειροτεχνικαί, und die Tonkunst, welche auf Saiten unsicher tastend reine Klänge herauszubringen sucht, wogegen allerdings die Baukunst und die Tektonik überhaupt schon höher ist, weil sie misst und dadurch Exactheit hat. Aber die reine Mathematik ist (im Gegensatz zur angewandten) bereits frei von äussern Zwecken und von Beimischung fremdartiger Dinge, und sie hat einen hohen Grad von Sicherheit und Evidenz. Noch mehr sodann ist diejenige Wissenschaft, welche alle andern Wissenschaften begreift und sich selbst lediglich auf das wahre, ewiggleiche, mit nichts Sinnlichem vermischte, vollkommen reine Sein (die Ideen) richtet, die Dialektik, eine reine (nur nach der Wahrheit strebende) und (weil sie es nur mit dem bleibenden Sein zu thun hat) eine unerschütterlich feststehende Wissenschaft. Auf dieser ihrer höchsten Stufe ist die Einsicht das Edelste, was sich überhaupt denken lässt (58 f.); und da sie nichts Anderes ist als das streng geregelte und methodische Wissen des Wahren und Bleibenden, so ist sie Eines und Dasselbe oder doch innigst und ebenbürtigst verwandt mit der Wahrheit (ἀλήθεια) selbst (p. 65), und mit dieser nicht nur, sondern (vgl. S. 410) auch (ib.) mit dem Masse, ohne welches nirgends Etwas gedeihen und bestehen kann, sowie mit allem aus dem Masse hervorgehenden und überallhin Schönheit bringenden Wolverhältniss (συμμετρία) der Dinge, welches Letztere (p. 64) um so wichtiger ist, da Mass und Wolverhältniss die einzige Bedingung sind, unter welcher das aus Lust und Einsicht gemischte »beste Leben« die richtige Verknüpfung seiner beiden Elemente behaupten kann.

Somit ist (61 ff.) zwar das beste Leben nicht die Einsicht allein, sondern das »aus dem Honig der Lust und dem gesunden nüchternen reinen Wasser der Einsicht« gemischte Leben; aber innerhalb seiner ist die Einsicht oder Vernünftigkeit das Vorzüglichere. Und zählen wir im Gegensatz zu Denen, welche die Lust für das einzig Gute im Reiche des Daseins erklären, alles Gute und dem Guten Verwandte vollständig auf, so ergibt sich folgende

Stufenleiter, welche der Lust ihren rechten Platz anweist. Das Höchste ist das Mass, μέτρον (S. 410 vgl. 390) selbst (das allgemeine Princip, das überall ordnunggebend u. s. f. wirkt) und Alles, was mit ihm gleich ewig (über alles Sinnliche erhaben) ist; das Zweite ist Dasjenige, was nach Mass und Verhältniss gestaltet und damit auch schön und vollkommen und zu Allem zureichend ist, τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τέλεον καὶ ἱκανόν; das Dritte ist das mit den beiden ersten zunächst Verwandte, Vernunft und Einsicht, νοῦς καὶ φρόνησις; das Vierte die einzelnen Wissenschaften, Künste und Geschicklichkeiten — auch sie gehören zum Guten im Leben, da es doch lächerlich wäre, wenn Einer zwar von den Ideen oder Dingen an sich, von der Kugel an sich, dem Kreis an sich u. s. w. zu sprechen vermöchte, dagegen von menschlichen Kugeln, Zirkeln und sonstigen Masswerkzeugen nichts verstünde und so z. B. sein eigen Haus nicht bauen könnte —, ebenso auch die richtigen Vorstellungen, ὀρθαὶ δόξαι (S. 387), die ein Mensch in irgendwelchem Gebiete haben mag; das Fünfte erst ist die wahre oder reine und die massvolle Lust. Die Lust gehört in das beste Leben herein nur, soweit sie rein und massvoll ist; denn nur diese ist selber unschädlich und zuträglich (p. 63) und hindert die Beschäftigung der Seele mit Dem, was gut ist, nicht (ebd.). Das beste Leben besteht somit in einem aus Erkenntniss und Lust gemischten Leben, in welchem jene das Höhere, die (zulässige) Lust aber das nur Nebenhergehende und jede falsche unreine und ausgelassene Lust ausgeschlossen ist. Darauf beharren wir, selbst wenn alle Ochsen und Pferde und sämmtliche Thiere zusammen behaupteten, dass Lust das Erste sei, und trotz Dem, dass die meisten Menschen den Thieren, wie die Wahrsager den Vögeln, Glauben schenken, wenn sie urtheilen, dass die Lüste für uns zum Leben das Trefflichste seien (fin.).

In formallogischer Beziehung könnte die Darstellung und Beweisführung des Dialogs oft deutlicher und durchgehends einfacher geordnet sein; doch ist schon nach dialektischer Seite anzuerkennen, wie sehr sich Plato über die Abstractionen der andern Sokratiker einmal dadurch erhebt, dass er nicht ein einzelnes Element des Lebens herausgreift, um es willkürlich zum einzigen Gut zu machen, sondern vor Allem zu untersuchen auffordert, ob man denn mit einem solchen einzelnen Element wirklich auskomme,

ob man nicht vielmehr ein concreteres oder universelleres Verfahren einzuschlagen habe (S. 409). Ebenso dadurch, dass er darauf dringt (p. 12 ff.), dass man bei Bestimmung des Guten nicht in abstracto von Lust und Einsicht überhaupt rede, sondern zu allererst die innerhalb beider zu unterscheidenden Arten und Gattungen sich zum Bewusstsein bringe. Auch sachlich ist das Meiste sehr treffend und anziehend durch die tief eingehende psychologische Behandlung. So zuerst die Polemik gegen die Lust, die Nachweisung, dass das Wolleben als solches und wenn es das Einzige sein will den Menschen haltlos herumwirft in einem steten Wechsel von Erregungen und Erhitzungen, von Nachlass und Abspannung, dass es ihn verstrickt in den ewigen Kreislauf von Begehren und Geniessen, Wiederbegehren und Wiedergeniessen, Uebersättigt- und Wiederleersein, abermals sich Anfüllen u. s. f. (»so tauml' ich von Begierde zu Genuss und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde«). Mit Recht weist Plato ferner nach, wie das Wolleben den Menschen um allen Gehalt des Daseins bringt, desgleichen, dass es sich umtreibt nicht blos in stets wechselnder Nichtigkeit, sondern in dem äusserst engen Kreis subjectiv sinnlicher Affectionen, während es in Wahrheit doch noch Anderes und Besseres gibt im Himmel und auf Erden, als Gaumen- und Rachenkitzel, guten Frass und Trunk u. s. f. (S. 415). Gleich gut ist sodann die positive Darstellung, worin der Gehalt des Menschenlebens zu bestehen habe: Durchdringen zur Klarheit über die uns gegebenen, zur Wahrheit über die höheren Dinge, Gewinnen eines Schatzes von Einsicht und Wissen, durch welchen man fähig ist den Aufgaben des äussern Lebens zu genügen, zugleich aber auch einen Begriff hat von den obersten und allgemeinsten Gegenständen, von Natur und Wesen des Universums und von Dem, was Allem erst Bestand und Werth gibt, von Mass und Ordnung, von Uebereinstimmung Schönheit und Gesetzmässigkeit; endlich auf Grund hievon die Forderung harmonischer Verschmelzung der erkennenden Thätigkeit mit dem Geniessen, gegen welches man sich doch nicht ganz gleichgiltig verhalten kann, eine Verschmelzung, welche geschehen kann und soll theils durch Masshalten im Genuss, theils durch Bevorzugung der edlern, d. h. derjenigen Genüsse, welche selbst schon dem Erkennen näher stehen, der intellectuellen und ästhe-

tischen Genüsse. Ergreifen und Verknüpfen aller menschheitswürdigen Bestrebungen, welche sich uns darbieten, das ist die Lebensaufgabe, welche hier gestellt wird. Mangelhaft ist freilich auch noch Vieles. Es fehlen die stärkenden gymnastischen Vergnügungen, es fehlen die geselligen Freuden, und es fehlt der Gedanke, dass Lust naturgemässe Erholung nach der Arbeit, genauer: dass der Mensch zur Arbeit berufen und deswegen der Erholung bedürftig ist (s. auch S. 412). Ferner ist nicht zu leugnen: eine ganz unrichtige dialektische Subtilität beherrscht Plato's Darstellung der »unwahren (unreinen) Lust«; wenn eine Lust nur naturgemäss ist, so ist es gleich, ob auch Unlust dabei und daher die Lust selbst nicht blosse Lust ist, so z. B. die »mit Unlust gemischte« Lust am Tragischen und Komischen, so auch schon die Lust an Sättigung und Erfrischung. In der That sieht Plato Letzteres selber ein, indem er p. 62 bei der Besprechung der wahren Vergnügungen im Vorübergehen sagt, wenn es gewisse Vergnügungen gebe, welche nothwendig, ἀναγκαῖαι, seien (vgl. S. 412), d. h. nothwendig zum natürlichen Lebensprocess, so seien auch sie in das »gemischte Leben« aufzunehmen oder als werthhabend anzuerkennen; doch hat er erst im Timäus den ganz einfachen, von allen dialektischen Vexationen reinen Begriff von Lust und Schmerz aufgestellt: »alles Naturwidrige ist schmerzlich, alles der Natur gemäss Erfolgende ist angenehm« (πᾶν τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ᾗ πέφυκε γιγνόμενον ἡδύ p. 81). Im Speciellen ist zu tadeln, dass Plato die Lust am Tragischen und Komischen in gleiche Reihe mit ganz schlechten und geringen Empfindungen herabsetzt (S. 414), und dass er die ästhetische Lust an Figuren und Farben viel zu rigoristisch beschränkt (ebd.). Ja: dem Rigorismus überhaupt hat er nicht ganz den Abschied gegeben: er weist p. 21 f. (S. 409) die Idee der Apathie doch nur halb unentschieden ab, und er lässt Sokrates öfter sagen, ein apathisches oder ganz lust- und unlustfreies Leben wäre doch selbst für Menschen das göttlichste und beste (33. 43 ff. 54 f.). Allerdings ist er dann auch wieder weitblickend genug, um p. 44 den absoluten Lustfeinden entgegenzuhalten, dass sie allzu morose Leute (δυσχερεῖς) seien, und so ist er denn doch von der unnatürlichen kynisch-megarischen Verwerfung aller Lust fern geblieben. Er hat freilich der Lust eigentlich nur deswegen, weil sie einmal da ist,

Existenzberechtigung gewährt, keineswegs aber sie als organisches Glied des ganzen Lebens betrachtet, er hat sie (p. 32) »nicht als ein Gut, sondern nur als Etwas, das unter gewissen Bedingungen die Natur des Guten annehmen (ἐνίοτε τὴν φύσιν τῶν ἀγαθῶν δεχόμενον) oder unschädlich und zuträglich (ἀβλαβὲς καὶ συμφέρον p. 63) werden und so in's »gute Leben« Einlass finden könne, gelten lassen; ja er hat nicht einmal gesagt, wodurch sie »zuträglich« werde. Aber er hat sie doch zu Gnaden angenommen, und er hat jedenfalls wenn auch nicht die vollständigste und gerechteste so doch die gediegenste scharfsinnigste und geistreichste aller Lustlehren gegeben.

Die ästhetische Lust kommt im Philebus, wie gesehen, nur sehr kurz, ja übel angesehen weg; dessungeachtet aber hat Plato in zwei andern Schriften der Liebe zum Schönen eine geist- und glanzvolle Verherrlichung gewidmet, welche seine Philosophie zur Heerführerin auch in dieser Region gemacht und zu allen Zeiten ihr die höchste Bewunderung gewonnen hat. Begeisterung für die Schönheit lebte im hellenischen Volke wie in keinem andern; sie wandte sich aber hier vorzugsweise der Männerschönheit zu; diese wurde in aller Weise gepflegt und hochgehalten; insbesondere war es der Schönheitsreiz kräftig erblühender männlicher Jugend, was die Augen auf sich zog und einen Enthusiasmus erzeugte, der bis zu völliger und förmlicher Verliebtheit sich steigern konnte. Dass schöne Jünglinge Anbeter hatten, verstand sich von selbst; Sokrates bezeichnete sich wegen seiner pädagogischen Freundschaft zur Jugend scherzhaft und ironisch (contra se ipsum) als Erotiker (Xen. Symp. 8, 2), und Plato vollends ist wol einst von der Macht des Schönen über Herz und Phantasie mit der ganzen Stärke innerlich berührt gewesen, welche seine poetische Individualität und sein Sinn für Idealität in jeder Gestalt, auch in der des sichtbaren Erscheinens, solchen Empfindungen geben konnten (S. 370). Als er nun im Verlauf der Zeit zu einer Philosophie gelangt war, welche die Idee und die Begeisterung für dieselbe als das Höchste aufstellte, da gieng ihm der Gedanke einer innigen Wesensverwandschaft zwischen »Idee und Liebe« auf, der Gedanke einer Zusammengehörigkeit beider, deren Darstellung beiden

zu gute kommen sollte; denn es sollte durch sie einerseits die Liebe idealisch verklärt, andrerseits die Idee als dasjenige Object aufgewiesen werden, für welches die wahre Liebe sich begeistert und für das ebenso auch in Andern Begeisterung zu wecken ihre Sehnsucht ist. Und zwar gab er diese Darstellung zweimal, zuerst im Phädrus, der auch noch andern ihn lebhaft beschäftigenden Gegenständen, dann im Symposion, welches der Liebe und ihrer Beziehung zur Idee allein gewidmet ist. In nicht genau zu bestimmender Zeit, etwa als er sich nach Athen zu dauerndem Aufenthalt und zum Beginn einer öffentlichen lehrenden und schriftstellerischen Wirksamkeit zurückwendete, fand er sich veranlasst den einst im Gorgias (und Theätet) begonnenen Kampf gegen die Redner wieder aufzunehmen, jedoch nicht mehr so wie dort vom moralischen, sondern vom wissenschaftlich philosophischen Gesichtspunct aus. Er schrieb das Gespräch Phädrus; in ihm stellte er p. 259—278 der sophistisirenden Rhetorik den Begriff der ächten Redekunst gegenüber: sie geht nicht aus auf Schein und Blendung, sondern auf wahrheitsgemässe Ueberzeugung, und sie sucht diese Ueberzeugung hervorzubringen auf dem Wege dialektisch methodischer Gedankenentwicklung und auf der Grundlage wissenschaftlicher Seelenkunde oder Psychologie, welche das Bewusstsein von der Art und Weise besitzt, wie man auf die so verschiedenartigen Individualitäten und Charaktere, die der Redner sich gegenüber sieht, zu wirken habe. In diesem systematischen oder doctrinellen Theile seines Dialogs scheint Plato anzukündigen, dass er als der Lehrer dieser ächten Redekunst so wie zugleich der Philosophie überhaupt auftrete, wie auch Sokrates die Kunst zu reden gelehrt hatte (S. 257), und wie desgleichen später Aristoteles nicht blos Philosophie im engern Sinn, sondern zugleich Rhetorik vortrug. Diesem doctrinellen Theile seines Phädrus stellte er aber nun voran einen selbst rhetorisch gehaltenen Theil; dieser ist gerichtet gegen die sich damals neben der ernstern politischen und gerichtlichen Redekunst breit machende Manier einer dilettantischen Redenschreiberei, die ihren Ruhm darin suchte, über irgendein sei's aus dem Leben aufgenommenes sei's auch selbst erfundenes Thema oratorische Prunkstücke ausgehen zu lassen ohne Ernst und darum auch ohne tiefern geistigen Gehalt, lediglich zu dem Zwecke gemacht, rednerisches Geschick zu

zeigen und zu diesem Behuf namentlich auch paradoxe und pikante Aufstellungen auf den Markt zu bringen. Unter diese Redenschreiber war einst auch der sonst nicht untüchtige Rhetor Lysias gegangen; von ihm lag, wie es scheint, vor ein Werklein, welches ein Thema obiger Art behandelte, nämlich eine Anrede eines angeblich Nichtverliebten an einen Jüngling, welche diesen überreden will, man müsse sich lieber dem Nichtverliebten hingeben, als dem Verliebten (230—234). Dieses auf unwahrer Fiction beruhende und oberflächlich ausgeführte Redekunststück ersah sich Plato zu einem Beispiel, mittelst dessen Bekämpfung die geistesleere Seichtigkeit solcher Tagesrhetorik enthüllt, zugleich aber das Thema der Liebe zur Sprache gebracht und ihr wahres Wesen offenbar gemacht werden sollte. Er stellte der lysianischen Rede zunächst (237—241) eine andere über das gleiche Thema entgegen, in welcher er dasselbe (unter Richtigstellung der Fiction) in der von ihm geforderten wolgeordneten dialektischen Ausführung behandelt; dann aber dreht er den Stiel plötzlich um und erklärt, es müsse, um keine Lästerung gegen Eros und damit gegen die Götter überhaupt zu begehen, eine Palinodie, eine zweite Rede nicht wider ihn, sondern zu seiner Ehre und Verherrlichung hinzugethan werden. In dieser Rede (244—257), in welcher Plato zugleich die Gelegenheit nimmt in kurzem, aber farben- und schwungreichem Umriss seine philosophischen Anschauungen vom Ideenreich und vom Wesen der Seele [1]) darzulegen, wird gezeigt: der Eros ist der Drang der

1) Zu dem Schwegler griech. Phil. S. 187 ff. Gesagten füge ich noch Folgendes bei. »Jugendlich« und deswegen, wie Viele glauben, in Plato's Frühzeit zu setzen ist jedenfalls nicht der ganze Phädrus. Der zweite Theil über Dialektik und Redekunst ist populärer als z. B. der Theätet und Sophist, aber sehr männlich reif und meisterhaft gehalten. Die grosse Rede des Sokrates kann jugendlich scheinen, weil sie poëtisch ist als Verherrlichung des Eros und wol auch als Glanzbild der platonischen Metaphysik für weitere Kreise; jugendmässig ist sie gar nicht, sondern sehr kunstvoll. So z. B. insbesondere p. 250. 254 f. die Beschreibung des Umsichgreifens der Liebesbegeisterung in der Seele; sie kann nur von einem eminenten Meister der Darstellung herrühren. Die Metaphysik des Phädrus ist die des Mannes, nicht des Jünglings Plato (der eigentlich noch gar keine oder doch nur erst die des Heraklit hatte), sie ist identisch mit der pythagoreisirenden Lehre vom Philebus und Phädo an bis zum Timäus, mit wenigen belangreichern Abweichungen von letzteren. Der in die »eleatisch-megarische« Epoche fallende Meno (S. 371) kennt blos Wanderungen der Seele, welche

Seele, dem Schönen der Gestalt zu nahen in begeisterter Verehrung, ein Drang, welcher daher stammt, dass der Anblick des

sie bald auf die Erdoberfläche bald in den Hades führen (p. 81), was wie es scheint Parmenides lehrte (Zeller 1, 530 f.); von einer Präexistenz im Himmel weiss er nichts. Durch das poetisch »jugendliche« Gewand, in welches die platonische Metaphysik im Phädrus gehüllt ist, scheinen hin und wieder ziemlich prosaisch die abstracten Schultermini der erst vom Sophisten an sich gestaltenden Ideenlehre deutlich durch (τὸ ὄν, τὰ ὄντα, αὐτὴ δικαιοσύνη, ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον, ἐπιστήμη ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα). »Jugendlich« in höherem Sinne ist zudem Plato überhaupt; er gehört nicht zu Denen, welche nie jung waren und es nie werden, auch nicht zu Denen, welche einmal jung gewesen sind und mit der Zeit ältlich werden, er gehört zu Denen, welchen Jugend des Geistes für immer verliehen scheint; die »Gesetze« zeigen freilich den in Jahren weit vorgeschrittenen, aber keineswegs einen der innern Geistesfrische verlustig gegangenen Mann. Während der sokratischen und »eleatisch-megarischen« Epoche war die Jugendlichkeit durch trockene Dialektik zurückgedrängt und daher auch die Sprache schulmässig abstract; jetzt, da dieses Element weggearbeitet war, regt der Genius wieder die Flügel und erschafft zwei herrlich jugendfrische Werke, Phädrus und Symposion; frischer, farbenreicher, populärer als Theätet u. s. f. sind auch der Phädo, der Staat, der Timäus und der Kritias gehalten. Schelling, der einzige spätere Philosoph, den man nach Qualität des Naturells und Talents mit Plato vergleichen kann (nicht aber Kant, wie merkwürdiger Weise auch schon geschehen ist, als ob sich Birke und Lorbeer, Fichte des Nordens und Platane am Ilissus zusammenstellen liessen), er schrieb auch zuerst wider seine Natur in kantisch-fichte'scher Schulsprache; wie er aber sein eignes System fertig hatte, ward er erotisch speculativer Dichter (»Aus Schelling's Leben« 1, 282—292) und blieb Jahrzehnte lang dichterischer Philosoph, sowie Meister edel populärer schriftstellerischer Kunst. Das Lob des Isokrates p. 279 ist wol durch dessen Lobschrift auf Busiris hervorgerufen, welche die Religiosität, die Philosophie und das Ständewesen der Aegypter sowie den Pythagoreismns (S. 178) ganz »platonisch« verherrlicht und auch dadurch Plato's vollen Beifall haben konnte, dass sie gegen gottlose Göttermythen gerade so streng wie es P. selber that Widerrede einlegt und den Polykrates (S. 293) auffordert keine schlechten Redethemen sich zu wählen, durch welche die »Philosophie» in Verruf gebracht werde; auch die Abfertigung des Polykrates als übelberathenen Anklägers des Sokrates, welcher längst im Grabe ruhte, kann Plato besonderes Interesse für den »Busiris« eingeflösst haben; geschrieben ist er um 390 (Blass, attische Beredtsamkeit II. 226). Weniger schätzte wol P. die p. 243 allerdings vielleicht auch berücksichtigte Lobrede auf Helena, ein merkwürdig unbedeutendes Machwerk, und auch keine andere Schrift des Isokrates, nur der Busiris, kann P. zu der ehrenvollen Anerkennung, welche er ihm im Phädrus zollt, bestimmt haben. Nicht erkannt ist diess freilich von allen Denen, welche zwischen P. und I. nur ein Verhältniss der Abneigung und Feindschaft zu sehen sich ge-

sichtbar Schönen in ihr wiedererweckt die erloschene Erinnerung an die Idee des Schönen oder an das Urschöne, dessen beseligendes Schauen ihr dereinst während ihrer Präexistenz in der übersinnlichen Welt zu Theil geworden war. Diese Begeisterung, fügt Plato bei (252 f.), ist zugleich von hoher ethisch pädagogischer Bedeutung: der von ihr Ergriffene sucht den Schönen, den er liebt, zu Demjenigen heranzubilden, was für ihn (den Ergriffenen) selbst vermöge seiner in die Erdenwelt mitgebrachten eigenartigen Individualität das Höchste oder das persönliche Ideal ist: der Eine sucht den Geliebten zu bilden zum Philosophen, ein Anderer zum Staatsmann, ein Dritter zum Krieger u. s. f. Also: der Eros ist nicht niedere sinnliche Regung, obwol sinnliche Leidenschaft mit ihm auch erwachen kann (253 ff.), sondern er kommt aus dem Geiste und gehört zum Höchsten, was der Geist besitzt, zu seiner Sehnsucht nach Anschauung des über alles Sinnliche erhabenen Ideenreichs, er ist Begeisterung für das Idealschöne, und ebendarum kann er auch das begeisterte Streben erzeugen, dem Geliebten alle Vollkommenheit mitzutheilen, deren Ideal in der eigenen Seele lebt, er ist Sehnsucht nach Schauen der Idee und Sehnsucht für sie wirksam zu sein [1]. In etwas späterer Zeit, nach 485, wie diess die Anspielung p. 193 auf die in diesem Jahre geschehene, bis 371 dauernde Zerstücklung der Stadt Mantinea in vier Dorfgemeinden (Xen. hist. graec. 5, 2. 6, 5) beweist, widmete Plato dem Eros eine zweite Verherrlichung, das Symposion, in welchem er einen reichen Kreis von Lobrednern desselben versammelt. In diesem Werke wählt er einen andern Weg als im Phädrus; hatte dieser den Eros szs. von oben, vom Ideenreich herab construirt, so geht es hier von unten nach oben, von der Sinnen- zur Ideenwelt hinan, und zwar in der Weise, dass

wöhnt haben. Ueber die Posteriorität des Ph. gegenüber dem Gorgias s. jetzt auch Siebeck Jahrbb. für Phil. und Pädag. 1885, S. 231.

1) Ohne ein inneres, allerdings doppelt geschlungenes Einheitsband sind die beiden so heterogen scheinenden Theile des Ph. nicht. Formal verlangen beide (auch der erste p. 235 ff.): man soll methodisch reden und schreiben; material: man soll nach der Wahrheit streben, über nichts urtheilen, ehe man es seinem ganzen innern Wesen nach erkannt oder sich zur Idee der Sache (der Liebe) erhoben hat, statt nur an äusseren Erscheinungen derselben zu hängen, und man soll über nichts reden ohne Wahrheit, nicht als Redner blos auf Scheinbares ausgehen.

die Liebe zu dem Gedanken der Unsterblichkeit und der Sehnsucht des Menschen nach ihr in Beziehung gesetzt wird. Liebe ist, wie die Prophetin Diotima von Mantinea den Sokrates gelehrt hat, in ihrem letzten Grunde der unserer sterblichen Natur innewohnende Trieb nach Unsterblichkeit. Das Sterbliche strebt danach, immer zu sein, somit unsterblich zu werden; aber es kann, eben weil es sterblich ist, Das nur werden in der Weise, dass es ein ihm gleichartiges Wesen erzeugt und hinterlässt (in ihm sich selbst gleichsam fortsetzend und forterhaltend); darum erscheint im Gebiete der Sterblichkeit der Unsterblichkeitsdrang als Zeugungstrieb, somit als »Liebe«. Indess kann dieser Trieb zum Zeugen sehr verschiedene Gestaltungen und Richtungen annehmen, je nach der Individualität der Einzelnen. Bei den Meisten tritt er eben auf als körperlicher Zeugungstrieb, welcher in Kindererzeugung sein Glück sucht, indem er durch sie Unsterblichkeit in dem Sinne der Erhaltung des Andenkens an die eigene Persönlichkeit bei den Nachkommen errreichen zu können meint. Ausserdem aber gibt es auch einen andern Zeugungstrieb, welcher danach strebt, im Reiche des Geistes, d. h. in Kunst, Dichtung, Gesetzgebung, Wissenschaft, Tugend, zeugend oder schaffend zu wirken und dadurch Denkmale der eigenen Persönlichkeit, welche ihr unsterblichen Ruhm versichern, zu hinterlassen. Der Zeugungstrieb nun, sowol der körperliche als der geistige, wendet sich seiner Natur nach nothwendig dem S c h ö n e n zu. Er ist das Unsterbliche im Sterblichen, das Göttliche im Menschen, und er kann sich daher nicht zuwenden dem Unschönen, dem Ungestalten und Hässlichen, da Unschönes mit Göttlichem nicht zusammengeht (ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον p. 206), er kann sich nur zuwenden Demjenigen, was mit dem Göttlichen harmonirt, dem Schönen. Und so sucht denn auch Der, welchen es drängt, geistig productiv zu sein oder ausserhalb seiner selbst geistiges Leben zu erzeugen, Schönheit auf, um von ihr begeistert dem Geliebten Das, wovon er selbst erfüllt ist, mitzutheilen, gleiches Erkennen und Streben wie er selbst es hat in ihm zu erwecken und heranzubilden. In dieser Selbstmittheilung, in diesem Sehnen Erkenntniss des Wahren Guten Schönen auch in Andern hervorzubringen, besteht der wahre Eros. Freilich ist für Den, welcher wahrhaft schönheitliebend ist, diejenige Schönheit,

die ihn bei seinem Wirken auf Andere begeistert, nichts, das ihn auf die Dauer fesselte: er steigt von der Körper- zur Seelenschönheit auf und ebenso zu jeder weitern Schönheit, welche es geben kann und gibt, er richtet sein Auge auf das Schöne in Beschäftigungen, Lebensweisen und Gesetzen, auf das Schöne in Kenntnissen und Wissenschaften, und auch bei all diesem Einzelschönen bleibt er nicht stehen, sondern er ruht nicht, bis er endlich ein ganz rein und vollendet Schönes erschaut, das Schöne an sich, das Urschöne, die Idee des Schönen. Alles hier unten Schöne wird für ihn nur Spiegel des göttlich Schönen selbst, wie es ewig Eins und Dasselbe und Urbild alles Einzelschönen ist, das sichtbar Schöne verliert für ihn desto mehr alle Bedeutung, je mehr er zur Erkenntniss von Jenem und von der unendlichen Reinheit und Vollendung vordringt, welche es vor allem Sinnlich- und Irdischschönen voraus hat; auch erhebt er sich mit dieser Erkenntniss des Urschönen zugleich in die Region der Idee oder Wahrheit überhaupt und kann so überall Wahres, insbesondere wahre, nicht blos scheinbare Tugend (οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἀλλ' ἀληθῆ) hervorbringen und damit zum obersten Ziel, zu vollkommen lebenswerthem Leben, zur Gottgeliebtheit, zum sichersten Besitz der Unsterblichkeit gelangen (201—212).

Plato hat mit dieser Verherrlichung des Eros ein sittlich nicht ganz ungefährliches Gebiet betreten; er hat dem sinnlichen Element im Phädrus (p. 256) das Zugeständniss gemacht, dass, falls die Leidenschaft in unbewachten Augenblicken Herr werde über das bessere Ich, aus solcher Vereinigung der Liebenden eine dauernde Freundschaft für's ganze Leben hervorgehen könne, sofern sie sich gegenseitig die Gewährschaft inniger Anhänglichkeit gegeben haben, und er hat im Symposion das sinnliche Element, wie es z. B. in der Rede des Aristophanes auf die Scene gebracht wird (191 f.), mehr nur bei Seite geschoben als bekämpft, obwol er in der Rede des Alkibiades den Sokrates ebendarum als den Meister der wahren Liebe darstellt, weil er es gewesen, bei welchem der Eros nur in rein geistiger Gestalt erschien (215—222). Allein Plato war nun eben in der Zeit, da er den Phädrus und das Symposion schrieb, noch unbedingt darauf bedacht, Alles im Menschen aufzusuchen, worin sich der der Seele angeborene Sinn für das Ideale erkennen und woran sich behufs Erweckung desselben

anknüpfen lässt; darum redete er damals durchaus zu Gunsten des Eros, sofern derselbe ja ein Zeuge für das wirkliche Innewohnen jenes Sinnes in der Seele ist und ein Erzeuger der Begeisterung für wirkliche Erweckung desselben in Andern sein kann. Andererseits scheinen nun aber Plato's Ausführungen über das Wesen der Liebe auch wiederum allzu geistig d. h. zu transscendent speculativ zu sein, aber sie sind das nur beim ersten oberflächlichen Anblick; in der That ist das Wesentliche derselben vollkommen richtig und wahr. Es gehört wirklich Zweierlei zum Leben: Schaffen und Lieben, und zwar dergestalt, dass dieses Beides auf's engste unter sich verknüpft ist und sich gegenseitig lebendigst fördert. Wer schaffen will, der kann und will es nicht allein thun, er fühlt den Drang, was in ihm selber keimt und aufgeht mitzutheilen an Andere, es auch in Geister und Gemüther neben ihm zu pflanzen, er sucht solche auf, die so geartet sind, dass er mit Wolgefallen und Begeisterung das Seine ihnen geben kann, und er wird um so unermüdlicher und glühender fortfahren in seinem Schaffen, je mehr es auch in Andern Wurzel fasst, und je mehr er sie ebendarum lieben kann und lieben muss. Und umgekehrt: wer liebt, der muss und will auch erziehen und bilden, er strebt das Geliebte zu sich emporzuheben und theilt ihm daher das Seine mit, alle Liebe ist belehrungseifrig, ja noch mehr, sie will das Geliebte, wie es im Phädrus heisst, zieren, schmücken, herrlich machen (252 f.); es ist das ein wesentliches Menschenbedürfniss und eine der beglückendsten und fruchtbarsten Seiten des Menschenlebens, und es gereicht der platonischen Philosophie zu ganz besonderem Ruhm, sie in den Vordergrund gestellt zu haben. Zu viel Werth legt sie allerdings auf die Schönheit der körperlichen Gestalt, obwol sie ausspricht, dass Seelenschönheit oder auch nur Tüchtigkeit (ἐπιείκεια) der Seele genügend sei, um den Weisheitsliebenden zu sich hinzuziehen (p. 210); wir sollen Alle gleich lieben, ja im Grunde die Nichtschönen und Mangelhaftbegabten am meisten, um ihnen durch Liebe das zu ersetzen, was ihnen die Natur versagte.

III. (vgl. S. 394). So sehr Plato im Philebus das Streben nach allem Dem, was den Menschen zum Leben in der Welt geschickt macht und demselben Halt und Gedeihen gibt, als berechtigt anerkannte, so bestimmt blieb er (S. 393) bei der Ueberzeugung, dass der

Geist ein Fremdling in der Welt ist, weil die Sinnlichkeit, welche diese an ihn bringt, ein tief unter ihm stehendes und zugleich ihm stets gefährliches Element ist. Von diesem Gesichtspunct aus kann das allerletzte Ziel für den Geist natürlich nur dieses sein, von der Gemeinschaft mit dem Körperlichen, die nur ein Uebel für ihn ist, sich hier und dort möglichst loszumachen. Die Trias in der Seele, Vernunft Muth Begierde (S. 397 f.) ist, wie Rep. 10, 611 f. gesagt wird, nicht das Ursprüngliche; an sich und in Wahrheit war die Seele nicht viel-, sondern einartig (μονοειδής), reine Vernunft; alles Andere ist erst zu ihr hinzugekommen durch das Eintreten in den irdischen Körper. Diese Verbindung mit dem Körper ist gleich von vorn herein, wie der Timäus ausführt, ein ihrem eigenen Wesen fremdes und widersprechendes Verhältniss. Um den Körper beschützen und regieren zu können, was ihr Geschäft ist, muss sie seine Zustände mitempfinden und auf ihn wirken; um dazu im Stande zu sein, muss sie ein diese ihre Wechselwirkung mit dem Körper vermittelndes Element, eine sinnliche sterbliche Seele (ἄλλο εἶδος ψυχῆς θνητόν p. 69) an sich haben. Die körperlichen Zustände nun, die sie mittelst dieser Neben- oder Unterseele empfindet, wechseln fort und fort, weil die materielle Substanz fortwährend im Ab- und Zunehmen u. s. f. begriffen ist; der Contact mit andern Körpern und der aus demselben entstehende vielfache Schmerz ist der Seele etwas Ungewohntes; sie verliert daher die Besinnung, sie wird gleich nach ihrem Eintritt in den Körper ἄνους, bewusst- und vernunftlos, die Affectionen und Triebe des Körpers theilen sich ihr in Folge hievon ohne Widerstand mit, das Empfinden der Seele wird selbst sinnlich, die Begierden und Leidenschaften strömen in sie ein, auch der bessere Theil der »sterblichen Seele«, der Muth (θυμός), kann störrisch und aufsätzig gegen die Vernunft werden; kurz der Zusammenhang der Seele mit dem Körper bringt sie ganz aus ihrem eigentlichen Wesen heraus (41—44. 69 ff. 86 ff.). Sie wird, heisst es im Phädo weiter, genöthigt Lust und Unlust des ihr an sich vollkommen fremden Körpers zu theilen, als wäre es ihre eigene, und sie versinkt so immer mehr in eine Verkehrung ihrer Natur in's Materielle (p. 83), sie kennt sich gar nicht mehr als Seele, als unkörperliches Wesen, sondern nimmt völlig körperliche Art und Weise in sich auf (ὁμότροφος καὶ ὁμότροπος τῷ σώματι γίνεται);

die Seele ist ebenso auch all den unzähligen Uebeln preisgegeben, welche aus den körperlichen Bedürfnissen und Begierden entstehen, der Last der Geschäfte und Sorgen, den Qualen und Täuschungen der Affecte und Leidenschaften, den Streitigkeiten Kämpfen und Kriegen, welche ja insgesammt um des Besitzes, also um des Körpers willen entstehen, und zudem ist sie versetzt in die Schwierigkeit einer ruhigen Beschäftigung mit Demjenigen, worauf sie von Natur gerichtet ist, mit dem Erkennen, sowie in die Unmöglichkeit des Gelangens zu einer nicht sinnlich trügerischen und wechselnden, sondern untrüglichen und bleibenden Erkenntniss (65 f. 83). Da somit die Verbindung der Seele mit dem Körper ebenso eine Verunreinigung ihres Wesens wie eine Quelle aller denkbaren Leiden und Beschwerden für sie ist, so ist ihr höchstes Gesetz und ihr höchstes Gut Reinigung (κάθαρσις) und Freimachung (λύσις) von aller Gemeinschaft mit diesem Uebel (κακόν), Zurückziehung, Sammlung in sich selbst (εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι), um fortan nur innerhalb ihrer selbst zu weilen, nur sich, niemals aber dem Körper zu vertrauen, nur mit sich selbst und mit Dem, welchem sie verwandt ist, mit dem unverändert Insichselbstbleibenden oder mit dem ewigen, unsichtbaren, idealen Sein (τὸ καθαρὸν καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ὡσαύτως ἔχον κ. τ. λ.) sich zu beschäftigen und diesem unkörperlichen Sein sich immer mehr zu verähnlichen (67 ff. 79 ff.). Die Zurückziehung vom Körper und Rückkehr in sich selbst zum Leben in der Idealwelt ist aber nichts Anderes als das vernünftige Denken, die φρόνησις; diese ist ja derjenige Zustand (πάθημα) der Seele, in welchem sie frei von Unruhe und Betrug der Sinne nur mit dem stets sich selber Gleichen zu thun hat und darum auch selbst zu unveränderter Ruhe in sich gelangt (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει p. 79). Das denkende Erkennen also oder die Liebe zur Weisheit, die φιλοσοφία, ist das oberste Gut und das schlechthin Nothwendige für die Seele (80 ff.). Die wahrhaft Philosophirenden kümmern sich nichts um das Irdische und Diesseitige, »sie streben nach nichts Anderem als danach, Diesem abzusterben ein für allemal (οὐδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι p. 64), ihr Bestreben ist Lösung und Trennung der Seele vom Leib (τὸ μελέτημα φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος p. 67), Philosophie ist nicht Betrachtung des Lebens, sondern des Todes«

(μελέτη θανάτου p. 81). Ebenso ist die Reinigung von aller Gemeinschaft mit dem Körper um ganz nur dem Denken zu leben die einzige Tugend, welche diesen Namen wirklich verdient. Wie schon eine alte Lehre sagt, der Mensch müsse sich reinigen um zur Gemeinschaft mit den Göttern zu gelangen, so ist überhaupt alle und jede Tugend Reinigung, Freisein von jedem sinnlichen Interesse, das mit dem Wesen der Seele nichts zu schaffen hat. Was gemeiniglich für Tugend gehalten und ausgegeben wird, ist keine Tugend, sondern etwas in sich Unwahres (οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθές) und Unfreies (ἀνδραποδῶδες); denn: aus Furcht vor dem Tode oder vor andern Uebeln »tapfer« sein ist nicht Tapferkeit, sondern Furchtsamkeit oder Feigheit (δειλία), aus Furcht vor Unlust oder vor Verlust dieser und jener Genüsse in einzelnen Lüsten und Begierden sich mässigen ist nicht Sittsamkeit (σωφροσύνη), sondern sinnliche Begehrlichkeit (ἀκολασία); diese gewöhnliche Tugend ist nur ein Tauschhandel von Furcht um Furcht, von Unlust um Unlust, von Lust um Lust (ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι), nur ein Versuch Lust zu erkaufen durch partielles Verzichtleisten auf Lüste, Unlust und Furcht loszuwerden durch partielles Aufsichnehmen von Unlust und Furcht, welches ein grösseres Uebel einem vom Halse halten soll. Wahre Tugend ist nur möglich mit Vernünftigkeit, μετὰ φρονήσεως, welche an die Stelle der Liebe zum Körper die Liebe zur Weisheit setzt; denn nur wer dieser zu liebe um das Körperliche sich nichts mehr kümmert, ist wirklich von sinnlichen Begierden und Besorgnissen frei, somit wirklich sittsam und tapfer (68 f. Rep. 6, 485; anders dereinst im Protagoras S. 373). Die unphilosophische, nicht aus der Einsicht in das allein Anzustrebende erwachsene (ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ), mittelst Gewöhnung und Uebung, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης, mühsam erworbene Tugend des politischen und bürgerlichen Lebens (δημοτική τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή) ist zwar auch ein Gut für den Menschen, das ihn vor dem Verderben rettet (Phaed. 82), aber sie ist in Gefahr der Versuchung durch den Reiz äusserer Güter zu unterliegen (Rep. 10, 619), sie ist durch jene Gewöhnungen und Uebungen von aussenher der Seele eingeimpft und kann ihr daher leicht wieder entschwinden, wogegen die Tugend des Vernünftigseins (ἡ τοῦ φρονῆσαι ἀρετή) nichts Anderes ist als die auf das Wahre

hingerichtete intellectuelle Anlage und Kraft der Seele selber (ἡ ἐνοῦσα ἑκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος), welche ihr nicht wieder abhanden kommt (7, 518).

Was an diesen Ausführungen wahr und wichtig ist, bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung. Es vollendet sich in ihnen der platonische Intellectualismus zum Spiritualismus (S. 109) durch die Nachweisung, dass »Vernünftigkeit« nicht blos die Herrschaft über die niederen Regungen und Strebungen im Menschen führen muss (S. 398 ff.) und der werthvollste Besitz für's Leben ist (S. 417 ff.), dass sie vielmehr den Menschen zum Allerhöchsten emporheben soll, was er überhaupt erreichen kann. Dieses Allerhöchste ist die Freimachung des innern Selbsts von aller Beirrung durch Eindrücke und Einflüsse des Aeussern, das Gelangen des Geistes zur Sammlung in sich, wie Plato ganz schön sagt, sein Kommen zu sich selbst aus aller Zerstreuung, aller Berückung und aller Beunruhigung durch die Reize der Sinnlichkeit, wie durch die »Angst des Irdischen« und durch die Sorgen der Zeitlichkeit. Es ist wahr: dazu soll der Mensch kommen, wirklich Geist zu sein, er soll in sich ein festgegründetes geistiges Leben gewinnen, er soll in der Erfüllung seiner selbst mit geistigem Gehalt und geistigen Grundsätzen stets fortschreiten, und er soll von hier aus es dahin bringen, dass er durch nichts aus geistiger Auffassung Beurtheilung und Werthschätzung der Dinge herausgetrieben werden kann. Jede wahre Bildung besteht in dieser Befähigung und Gewöhnung, sich geistig zu Allem zu verhalten. Dass, wie Plato lehrt, die Philosophie zur Erhebung auf diesen Standpunct wesentlich mitwirken kann und soll, ist gleichfalls wahr. Sie verschafft (falls sie nicht selbst in den Dienst der Sinne sich begibt) dem Geiste Stärke gegen verwirrende Empfindungen und Affectionen, und sie erweitert den Blick zum Ewigen und Unendlichen, so dass das Reale, womit der Mensch zu thun erhält, weniger Eindruck auf ihn macht und leichter überwunden und bewältigt wird, als da, wo Begier oder Leidenschaft das Scepter führen. Einseitig ist nun freilich gerade an diesem Puncte der Lehre Plato's Vieles. Er ist Dualist, d. h. er ist ungerecht gegen das reale Gebiet des Sinnlichen und Weltlichen; das Materielle ist ja nicht blos ein dem Geiste fremdes und verderbliches Element, sondern es ist zugleich das

Material für die Thätigkeit der Intelligenz. Ohne auf diese Thätigkeit sich einzulassen würde sie zu einem müssigen, quietistischen Spiritualismus herabsinken, welcher zudem von dem Vorwurf egoistisch sich vereinsamender oder zaghaft scheuer Zurückziehung vor den Kämpfen und Mühen des Lebens getroffen würde. Dem Sinnlichweltlichen wird aber auch noch nach andern Seiten hin Unrecht gethan. Einmal ist nicht schon die Befassung mit dem Sinnlichweltlichen als solche des denkenden Menschen unwürdig; auch im Genuss kann man die Fassung des Geistes bewahren und dem Sittengesetz gemäss sich benehmen, desgleichen im Streben nach Dingen, die uns nützlich sind. Und für's Zweite: nicht blos Diess, dass der Geist mit der Materie und mit dem Kreis der materiellen Genüsse und Interessen zusammen ist, beraubt ihn der Tugend oder macht ihn schlecht und böse, sondern das thut sein eigener, allerdings namentlich am Materiellen sich entzündender Wille sich nicht beschränken zu lassen, sich nichts zu versagen, wozu dann noch weitere nicht aus sinnlichen, sondern aus selbstischen Motiven stammende üble Leidenschaften, Stolz, Hochmuth u. s. w., kommen (vgl. ob. S. 402 f.). Ja es fehlt Plato hier geradezu an der wahrhaft ethischen Auffassung des Guten und des Bösen. Der Geist ist bei ihm stets Das, was er ursprünglich ist, ein reines transscendentes Wesen; Böses kommt nur von aussen in ihn herein; es ist nicht seine Schuld, dass er böse ist, sondern Bösewerden ist ein Schicksal, das ohne sein Wissen und Wollen über ihn hereinbricht durch die Verbindung mit der ihn »verunreinigenden« Leiblichkeit. Plato spricht diess selbst ganz offen aus. Er sagt Tim. 86 f.: »alle Vorwürfe, welche wegen Unmässigkeit und Schmach im Genuss (ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος) gemacht werden, als ob es freiwilliges Böses wäre (ὡς ἑκόντων τῶν κακῶν), sind unrichtig; denn Niemand ist mit Vorsatz böse (κακός ἑκὼν οὐδείς vgl. S. 271), sondern wegen schlechter Beschaffenheit des Körpers (διὰ πονηρὰν ἕξιν τινα τοῦ σώματος) und weil er ungebildet aufgewachsen (καὶ ἀπαίδευτον τροφήν) wird der Böse böse; einentheils sind die Lüste des Körpers, die von nichts kommen als von gewissen übermässig sich in ihm ansammelnden begierdeerzeugenden Materien, Dasjenige, was die Seele in Unvernunft und Krankheit versetzt, anderntheils ist auch der Schmerz, der vom Körper auf die Seele

übergeht, Ursache ihrer Schlechtigkeit, indem er Unmuth und Missstimmung, Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit, Ungeberdigkeit und Frechheit in ihr erzeugt; und indem dann die Staaten aus so schlechten Leuten bestehen und überall schlechte Lehren sich verbreiten und es an besserer Bildung fehlt, welche von Jugend auf hiegegen wirken könnte, so werden wir Alle aus diesen zwei Ursachen schlecht ganz und gar gegen unsern Willen (ἀκουσιώτατα); davon muss man stets mehr den Eltern als den Kindern, mehr den Erziehern als den Erzogenen die Schuld beimessen (αἰτιατέον), sich selbst jedoch möglichst beeifern, durch Bildung uud Erkenntniss der Schlechtigkeit zu entrinnen und ihr Gegentheil zu erfassen.« Es wird Niemand leugnen, dass die Sinnlichkeit und die in der angeführten Stelle genannten weitern Ursachen schwer zu verstopfende Quellen des Bösen sind; aber es ist nicht richtig, dem freien subjectiven Willen gar keine oder doch nur eine sehr geringe Bedeutung für dasselbe anzuweisen. Plato selbst kommt anderswo, im zehenten Buch der Republik (617 ff.), in einer mythischen Darstellung der Schicksale und Wanderungen der Seelen nach dem Tode auf die Freiheit zu reden; er lehrt in dieser Darstellung (welche die Absicht hat, die Ungleichheit der Lebensverhältnisse und Geschicke der Individuen zu erklären und sie zugleich mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen): jede Seele wählt sich vor ihrem Eintritt in die irdische Existenz selber ganz nach eigenem Willen dieses oder jenes Lebensloos (κλῆρος βίου), Menschheit, Thierheit, Tyrannis, Privatstand, Reichthum, Schönheit, Kraft, Wissenschaft, Unwissenheit u. s. w.; an dieses von ihr gewählte Lebensloos ist sie für die Lebensperiode, welche sie jetzt beginnt, unwiderruflich gebunden, aber die Tugend ist frei, ἀρετὴ ἀδέσποτον, jede Seele kann in jedem Lebensverhältniss tugendhaft sein oder nicht, und jede wird, je nachdem sie die Tugend mehr oder weniger ehrt, mehr oder weniger Heil und Glück davon haben. Aber in dieser Darstellung wird selbst wieder ausgesprochen, dass jedes gewählte Lebensloos auf Tugend oder Untugend des Menschen von sehr grossem Einfluss sein, das eine der Tugend günstig, das andere, z. B. Tyrannis, der Tugend höchst, ja absolut gefährlich werden könne (618 f.). Etwas Gutes hat Plato's Anschauung, dass Sinnlichkeit und andere schädliche Einflüsse das Böse verursachen, für ihn bewirkt, diess, dass er sich getrieben

fand, das Problem der Erhebung des Menschen zur Tugend in allem Ernste ins Auge zu fassen. Wenn der Geist das Bewusstsein seiner höhern Natur und mit diesem das Streben ihr sittlich gerecht zu werden verloren hat durch die Uebermacht des sinnlichen Elements und sonstiger verschlechternder Gewalten, so muss natürlich mit allen erdenkbaren Mitteln darauf hingearbeitet werden, dass er zu jenem Bewusstsein zurückgebracht und ein höheres Streben in ihm wiedererweckt werde, oder es ist gefordert eine das Gute zur Herrschaft über das Böse bringende sittliche Erziehung; diese hat daher Plato als das Nothwendigste von Allem erkannt und sie, wie wir sehen werden, zum Grundprincip seiner ganzen Lehre von der Gestaltung des menschlichen Gesammtlebens gemacht. — Ausserdem ist noch zu bemerken, dass die Zurückziehung des Geistes zum denkenden Erkennen der Wahrheit oder zur reinen Ruhe philosophischer Contemplation wie ethisch so auch schon psychologisch nicht haltbar ist. Das denkende Erkennen allein befriedigt und beschäftigt den Geist nicht; das Denken kann gegen die Praxis nicht gleichgiltig sein; alles Denken ist, theils an sich selbst, theils im Gegensatze zu Mängeln und Unvollkommenheiten, welche es an vorhandenen Dingen und Zuständen bemerkt, getrieben Zweckbegriffe zu bilden, Ideale oder Postulate, welche verwirklicht werden können und sollen, aufzustellen. Gerade Plato selber ist dieser nicht blos theoretische, sondern praktische Idealist, der seine ganze Kraft der thätigen Verwirklichung des Guten gewidmet hat; seine Ausführungen im Phädo mit ihrem quietistisch weltflüchtigen Intellectualismus sind daher, wie sie auch mit dem Philebus nicht stimmen, keineswegs als Ausdruck seiner ganzen Lebensanschauung, sondern als einseitige Ausmalungen derjenigen Stimmungen zu betrachten, welche den Philosophen dann erfüllten, wenn die Unzufriedenheit mit der schlechten Wirklichkeit die in ihm vorherrschende Empfindung war.

Eine Hauptangelegenheit war für Plato als Griechen und als den Mann, welcher den Beruf zum Wirken für die Sache des Guten in sich fühlte, zeitlebens der Staat. Auch das Staatsleben sollte die Philosophie begrifflich untersuchen, wo sie Mängel und Verkehrtheiten in den vorhandenen Staaten fände, sie zum Bewusst-

sein bringen, ihre Besserung fordern und selbst ins Werk zu setzen suchen; namentlich aber sollte der Staat dienstbar gemacht werden dem höchsten Zwecke, den es gibt, der Tugend. Indess auch die platonische Auffassung des Staates durchlief eine Reihe von Veränderungen, dieselben, wie Plato's philosophisches Denken überhaupt.

Sokrates hatte in Bezug auf den Staat zwei Hauptforderungen aufgestellt. Die eine war: dass man dem bestehenden Gesetz unbedingt gehorche, damit nicht durch Erschütterung desselben und durch willkürlich rechtwidriges Verhalten der Bürger gegen einander die Eintracht zerstört werde, welche die Staaten allein im Krieg unüberwindlich, im Frieden glücklich macht. Die andere Forderung war die: wie Alles, so soll auch der Staat nur von Einsichtigen, von Denen, welche die Staatsgeschäfte verstehen, geleitet werden. Der Beruf des Herrschenden ist anzuordnen (προστάττειν), was geschehen muss, die Pflicht des Untergebenen ist zu gehorchen (πείθεσθαι); anordnen aber, befehlen, für Das, was der Vorsorge bedarf (ἐπιμελείας δεόμενον), wirklich sorgen, diess kann überall und nach allgemeiner Anerkennung nur der Kundige oder Sachverständige, ὁ ἐπιστάμενος; ihn ruft man überall herbei, wenn man etwas nicht selbst ausführen kann, und folgt seinen Anweisungen; ein Tyrann kann zwar guten Rath verachten, er macht aber damit immer einen Fehler, und jeder Fehler zieht Strafe nach sich, er kann die Verständigen tödten, aber wer die Besten seiner Kampfgenossen umbringt, kommt nicht ungestraft davon, er wird nur um so schneller seinen eigenen Tod finden« (Mem. 3, 9, 10—13. vgl. S. 265. 282 f.).

Diese sokratischen Lehren waren ungeachtet ihrer anscheinenden Einfachheit nicht ohne gewisse Schwierigkeiten. Wie ist es, wenn die Gesetze unverständig oder gar ungerecht gehandhabt werden und somit das Wol des Staats oder die Heiligkeit der Justiz gefährdet wird? und wie ist es, wenn die Gesetze selbst unverständig oder ungerecht sind? Darauf war die Antwort des Sokrates die: ungerechte Handhabung des Gesetzes soll man wo möglich nicht zugeben, sondern eher das Leben einsetzen, als dass man sie an seinem Theile duldete, ungerechten Anordnungen und Befehlen soll man seine Mitwirkung verweigern (S. 277); unverständige Gesetze darf man tadeln, um zu ihrer Verbesserung

mitzuwirken (S. 265), muss ihnen aber gehorchen, so lange sie da sind. Letzteres war nun gerade der heikelste Punkt. Sokrates wurde angeklagt, dass er durch seinen Tadel gegen gewisse Verfassungseinrichtungen das Ansehen des Gesetzes untergrabe, und er selbst kam in den Fall, sich einem Todesurtheil gegenübergestellt zu sehen, das er für schlechthin ungerecht halten musste und wirklich für ungerecht erklärte, dessen Vollziehung er aber über sich ergehen liess, um nichts zu thun gegen das Ansehen, welches die Gesetze einmal haben müssen. Ebenso entsteht die Frage: wie soll man verständige Leiter des Staats bekommen? reicht dazu hin eine immer nur sporadisch an Einzelne sich wendende Lehr- und Erziehungsthätigkeit, wie Sokrates sie übte? und kann nicht auch sie angefeindet und verhindert werden?

An die Fäden dieser sokratischen Lehren von Gesetz und Staat knüpfte sich nun Plato's Betrachtung der politischen Dinge an und spann sich an ihnen weiter, aber nicht so, dass sie jene Schwierigkeiten unentschieden stehen gelassen hätte, sondern so, dass sie dieselben entschlossen durchbrach, um dem sokratischen Satze, dass nur Gerechtigkeit herrschen und nur Einsicht regieren soll, unbedingte Geltung zu verschaffen. Ebenso erkannte Plato als Aufgabe des Staats nicht blos das Politische, sondern auch das Ethische; er erfasste den Gedanken den Staat zugleich zu einem Institute zu erheben, welches die Tugend und die tugendhafte Glückseligkeit durch alle hiezu aufzufindenden Wege und Mittel auf Erden realisiren sollte.

Im Krito nimmt Plato noch ganz den Standpunct des unbedingten Gehorsams gegen das bestehende Gesetz ein (S. 281). Im Gorgias tritt zum ersten Male das Postulat der sittlichen Bestimmung und Wirksamkeit des Staates auf (S. 377); die Staatsgewalt soll die Bürger nicht blos mächtig, sondern vor Allem gut machen, die Politik soll sich der Moral unterordnen und sie befördern; Aehnliches hatte schon Sokrates angedeutet (Mem. 2, 6, 13. 4, 4, 15). Eine wissenschaftlichere Behandlung des Staatslebens begann Plato zuerst in seiner eleatisch-megarischen Periode (S. 378). Es war die Zeit, in welcher ihm gegenüber dem Erkennen jede andere Beschäftigung so gering als nur möglich und gegenüber dem Allumfassenden und Göttlichen alles Irdische und Menschliche so klein, hinfällig und nichtig erschien, als sich nur

denken und sagen lässt (S. 385). Ganz aber mochte er auch in jener Zeit vom Staatsleben nicht absehen, er wollte wenigstens den richtigen Begriff von der Behandlung der Staatsdinge feststellen, wie er ja damals überhaupt mit der Lehre von den Begriffen oder Ideen zu thun hatte, und zwar that er dieses so: er führte aus, nur der wirklich staatskundige Mann sei fähig und würdig im Staate etwas zu gelten und zu thun, Unkundigen aber komme keinerlei Recht zu auf politische Geltung und Macht; er stellte desgleichen die (auf den ersten Anblick bei einem Sokratiker befremdliche) Behauptung auf, die Meinung, als könnte und sollte die Verwaltung des Staats an Gesetze gebunden, durch Gesetze heilbringend und gerecht gemacht werden, sei ein thörichtes Missverständniss; ebenso forderte er nun definitiv, dass der Staat eine Institution zur Erzeugung tugendhafter Gesinnungen werde, und machte Vorschläge hiezu. Diese Erörterungen gibt das Gespräch »Staatsmann« (πολιτικός), und zwar ganz folgerecht so, dass in ihm nicht der Mann des Gesetzes, Sokrates, sondern ein schon im Sophisten als gewiegter Dialektiker und strenger Kritiker eingeführter Gastfreund aus Elea das Wort führt, Ersterer aber nur als Zuhörer dabei ist.

Der Inhalt und Gang dieses merkwürdigen Gesprächs [1]) ist

1) Der vom Sophisten (besonders durch die Citirung desselben p. 284) und damit auch vom Theätet unabtrennbare Staatsmann wird von Rohde (S. 371) mit diesem nach 374 gesetzt und aus innern Gründen, nach »Inhalt und Form«, als Brücke zwischen dem Staat und den Gesetzen bezeichnet (Jahrbb. für class. Philol. 1882 S. 90). Es ist richtig: die Gesetze erinnern an den St. zurück (s. u.); aber inhaltlich kann es gar keinen entschiedeneren, nur durch grosse Zeitdistanz erklärbaren, Gegensatz geben, als den zwischen dem St., welcher absolute Einherrschaft und wo möglich keine Gesetze will, und den »Gesetzen«, welche die unbeschränkte Macht Eines Mannes über den Staat für gefährlich halten und wie aus diesen so auch aus andern Gründen einen Codex legum, wie sie ihn selber aufstellen, für das Allerwichtigste erklären (9, 874 f.). Nicht weniger gross ist der Gegensatz der Form. Im Staatsmann finden wir noch wie im Sophisten die Spielerei einer auf labyrinthischen Kreuz- und Querwegen in den verschiedensten Gattungen von Dingen sich herumtreibenden Eintheilungsmethode, mit der es Plato allerdings im Sophisten und St. (s. 286 f.) ernst war, weil damals die Dialektik nach dieser Seite der Eintheilungen (διαιρέσεις) als etwas Neues und Hochwichtiges hingestellt und durch Beispiele veranschaulicht werden sollte, die er aber schwerlich wieder aufnahm, nachdem er in der Politeia u. s. diese dialektische Gymnastik aufgegeben und eine von Schulform freie expo-

folgender. Die erste Aufgabe ist die, den Begriff des Staatsmann's zu finden. Der Staatsmann gehört unter die, welche etwas verstehen, unter die Kundigen, ἐπιστήμονες; was ist aber seine Kunde, seine ἐπιστήμη? Sie ist mehr erkennender Art (γνωστική) als praktischer (πρακτική), da ja der Staatsmann hauptsächlich durch Einsicht und Stärke der Seele (ψυχῆς σύνεσις καὶ ῥώμη) zu wirken hat, nicht aber durch seinen Leib und seiner Hände Arbeit. Sie ist genauer eine Kunde der Pflege oder Sorge, θεραπευτική oder ἐπιμελητικὴ, und zwar Sorge nicht für leblose, sondern für belebte Wesen, nicht für Thiere, Vierfüsser und Vögel, sondern für Menschen, sie ist die Kunst Menschen zu weiden, τέχνη ἀνθρωπονομική, obwol hievon auch noch Dasjenige auszuscheiden ist, was Händler, Ackerbauer und Aerzte für die Erhaltung des Menschengeschlechts, τροφὴ ἀνθρωπίνη, thun. Ohne Bild: Staatskunst ist Sorge für die gesammte Menschengemeinschaft, ἐπιμέλεια ἀνθρωπίνης ξυμπάσης κοινωνίας, und zwar befehlende, von sich aus anordnende Sorge, αὐτεπιτακτική, jedoch herrschend über freiwillig Gehorchende, da Gewaltherrschaft nicht staatsmännische Kunst, sondern Tyrannei ist (258—276). Wo wird nun diese staatsmännische Kunst zu finden, wer wird der Staatsmann sein? Sicher werden in jeder Menschenmenge nur Wenige, Einer oder Zwei oder etliche mehr, wirklich im Besitze staatsmännischer Einsicht sich befinden; denn die meisten Leute haben ganz andere Sachen zu treiben, um sich zu nähren und das Gemeinwesen mitnähren und sonst miterhalten zu helfen, Handwerker, Schmuckkünstler, Maler, Bauern, Jäger, Gymnasten, Aerzte, Kaufleute, Krämer, Geldwechsler, Schiffsherrn, Taglöhner, Schreiber, Wahrsager und Priester. Die einzig richtige Staatsverfassung ist, dass die vielen Unkundigen von den Kun-

nirende Manier (welcher das Dialogische blos noch äussere Form ist) gewählt hatte. — Dass der Sophist früh fällt, ist von Zeller 2, 1, 464 streng bewiesen. Die Methode der Eintheilungen und Zusammenfassungen (συναγωγαί) wird im Phädrus p. 266 als etwas Plato schon vor diesem Gespräch Gewohntes bezeichnet; somit fällt der Sophist vor den Phädrus, wie er denn auch 242—251 bei der Musterung älterer Systeme das pythagoreische, das auf den Phädrus von Einfluss war, nicht erwähnt. Wol aber bereitet der Sophist die vom Phädrus an Alles beherrschende Lehre von der Seele dadurch vor, dass er gegen ein unbeseeltes Absolutes polemisirt (248 f.).

d i g e n regiert werden, und zwar möglicherweise auch gegen ihre eigenen Meinungen und Wünsche, wie uns ein Arzt gleichgut mit oder gegen unsere Meinungen und oft mit sehr wenig Rücksicht auf unsere Empfindungen heilt durch Schneiden und Brennen und andere Schmerzen, die er uns anthut; Die sind die wirklichen Staatsmänner, welche so oder so, mitunter auch streng und hart durchgreifend wie Heilkünstler, den Staat erhalten, reinigen und möglichst besser machen (279—293). Auch das muss man nicht meinen, dass die Staatsherrscher an Gesetze gebunden sein müssten. Das Beste ist, wenn nicht Gesetze die Macht haben, sondern der einsichtige Herrscher, ὁ μετὰ φρονήσεως βασιλεύς. Denn das Gesetz ist nicht im Stande, das für Alle Zuträglichste und Gerechteste genau zu umfassen. Die Unähnlichkeit der Menschen, die unendliche Verschiedenheit der Thätigkeiten und Handlungen einer-, die Ruhelosigkeit der menschlichen Dinge andererseits gestatten nicht, dass irgend eine Kunst in irgend einem Gebiete einfach so und so lautende Bestimmungen für alle Einzelheiten des Thuns und alle Zeiten gebe. Eben hienach aber trachtet das Gesetz, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, ἄνθρωπος αὐθάδης καὶ ἀμαθής, welcher Alles blos nach seiner eigenen Anordnung thun und keinen Andern mitreden lassen will, auch nicht, wenn ein Solcher etwas Neues und Besseres gefunden haben sollte. Unmöglich kann sich zu dem niemals Einfachen das durchaus Einfache richtig verhalten (ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν). Gesetze sind allerdings nothwendig, wo Menschen zusammen sind, damit ihr Zusammenleben eine gewisse Regel und Ordnung bekomme für Recht und Verkehr (τοῦ δικαίου πέρι καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους ξυμβολαίων); aber keineswegs soll man meinen, damit sei alles Nothwendige und Heilsame bereits vorgesehen, und noch weniger, man dürfe daran nichts ändern. Unabänderlichkeit der Gesetze als Grundsatz ist lächerlich, so lächerlich, wie wenn man Gewerben Künsten und Wissenschaften fortzuschreiten und dadurch vollkommener zu werden verbieten wollte. Nur schwache Staaten, in welchen es an Einsicht fehlt, helfen sich dadurch, dass sie ihre Verfassungen und Satzungen für unantastbar erklären; sie sind ganz in demselben Falle, wie eine Masse von Leuten, welche Aerzten oder Steuermännern gewisse Regeln für immer vorschreiben, diese Regeln

auf Tafeln und Säulen eingraben[1]), auf die Nichtbefolgung dieser Regeln Strafen setzen, solche Aerzte und Steuermänner, welche sie nicht befolgen, vor Gericht ziehen und verurtheilen und desgleichen Denjenigen, welcher über Heil- und Schiffahrtskunde Neues erforscht, für einen Grübler (μετεωρολόγον), Sophisten und Schwätzer (ἀδολέσχην) erklären und zum Gesetz machen wollten, dass der nächste Beste einen solchen Mann als »Verderber der Jugend« und als Neuerer in Anklagestand versetzen dürfe; denn Nichts dürfe weiser sein als die Gesetze, und Niemand sei mit der Heilkunde und dem Seewesen unbekannt, es könne ja Jeder lernen, was über sie von Staatswegen verordnet und geschrieben sei.« Nicht der Buchstabe, γράμμα, sondern die Einsicht und Kunst, νοῦς καὶ τέχνη, ist das wahre Gesetz, die wahre Kraft, welche den Staat erhalten und durch Alles glücklich hindurchführen kann; Alles, was die verständigen Herrscher, die ἔμφρονες ἄρχοντες, thun, ist ohne Fehl, solange sie nur das Eine Grosse bewahren, dass sie mit Vernunft und Kunst gerecht walten und die Bürger des Staats zu erhalten und besser zu machen suchen (294—302). Alle gegenwärtigen Staaten sind blosse Nachahmungen des wahren Staats, μιμήματα, und blosse Nothstaaten, ἀναγκαῖαι πολιτεῖαι, und es ist hart und herb, in ihnen leben zu müssen; sie kommen daher, dass die wahren Könige, welche ja nach Leib und Seele alle andern Menschen übertreffen müssten, wie es bei den geborenen Herrschern der Bienenschwärme der Fall ist, dass diese wahren Könige in den Staaten eben nicht geboren zu werden pflegen oder wenn sie je da wären beneidet und beargwohnt würden, so dass die Leute sich nach andern Verfassungen umzusehen gezwungen sind (301). Der beste Staat ist noch die Alleinherrschaft in gute Gesetze eingespannt, μοναρχία ζευχθεῖσα ἐν γράμμασιν ἀγαθοῖς, der beschwerlichste die Allein-

1) Solches war in Athen und sonst bei Religions- und Staatsgesetzen Sitte (s. die Ausll. und ob. S. 142. 158). Im gleich Folgenden ertheilt Plato den Athenern noch einmal einen treffenden Hieb wegen Anklage und Verurtheilung des Sokrates, auf welche mit nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit angespielt ist. — Der Spott über die Meinung, Alles müsse in Wissenschaft und Praxis stationär gemacht werden, trifft jedoch eigentlich Athen nicht in so hohem Grade, wie er ausgesprochen wird; P. hatte wol (S. 368), namentlich in Betreff der Wissenschaften, Aegypten im Auge, das in diesem Dialog zweimal (264. 290) erwähnt wird.

herrschaft ohne Gesetze. Was die Volksherrschaft betrifft, so ist sie immer schwach, weder zum Guten noch zum Schlimmen viel vermögend, weil die Gewalten in ihr zu zerstückelt d. h. an zu viel Leute (da hier Alles mitregieren will) vertheilt sind, διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν ταύτῃ διανενεμῆσθαι κατὰ σμικρὰ εἰς πολλούς; eine Demokratie ohne Gesetze ist jedoch unter allen Verfassungen, welche keine Gesetze haben, die beste um in ihr zu leben (weil sie doch Freiheit lässt), die gesetzliche Demokratie (νόμιμος δ.) dagegen ist unter allen Verfassungen die schlechteste und leidigste (weil in ihr eine Masse von Gesetzen ist, mit denen man einander, wie theilweise schon vorhin gesehen wurde, schikaniren und verfolgen kann). In der Mitte zwischen Monarchie und Demokratie steht die gesetzmässige Oligarchie oder Aristokratie, wogegen die blos auf Reichthum gegründete Oligarchie ganz und gar nicht ernstlich in Betracht kommt. Die Staatsmänner aller dieser Verfassungen sind nicht wirkliche Staatsmänner, nicht πολιτικοί, sondern Zwietrachtsmänner, στασιαστικοί, grösster Trugbilder Regierer, εἰδώλων μεγίστων προστάται, ja selbst Trugbilder, εἴδωλα, sie sind Gaukler, γόητες, die grössten Sophisten von allen (302 f.). Staatsmann ist ferner auch nicht schon der Redner, der Richter, der Stratege (wie in Athen); die wahrhaft königliche Kunst soll nicht selbst handeln, sondern herrschen über den ganzen Kreis Derer, welchen besondere Verrichtungen im Staate zugetheilt sind, sie besorgt das Allgemeine, sie leitet das Ganze und hält es nach allen Seiten zusammen (303 ff.). Sie wird namentlich niemals aus Bösen und Guten Einen Staat bilden wollen, sondern sie wird Alle zum Guten zu erziehen suchen nach ihrer eigenen Anordnung und unter ihrer eigenen Aufsicht; die der Tugend Unfähigen wird sie ausstossen durch Todesstrafen und Landesverweisungen und schwerste Atimie ihnen auflegen, die Thoren und Niedriggesinnten wird sie zu Sclaven machen (308 f.). Ganz besonders aber wird sie auf Eines Acht haben, auf den durch alle Menschen hindurchgehenden Temperaments- oder Charakterunterschied der tapfern, d. h. raschen, lebhaften, scharfen, und der besonnenen, d. h. milden, zahmen, sanften Naturen. Beide Arten von Menschen sind, wenn sie allein oder vorherrschend in einem Staate sind, nachtheilig und gefährlich; die Tapfern fangen gern Feindschaften und Kriege an und richten so ihr

Vaterland zu Grunde oder bringen sie es doch um seine Unabhängigkeit und Freiheit, die Milden wollen überallhin und so auch nach aussen Frieden haben, werden unkriegerisch und bringen hiedurch sich und den ganzen Staat in Schwäche und Knechtschaft. Die wahre Staatskunst wird daher diese beiden Naturen zu einem die feste Substanz des Staates bildenden Körper verweben durch das in ihre Seelen gebrachte göttliche Band der wahren Vorstellung vom Gerechten Schönen und Guten, θείῳ δεσμῷ der ἀληθὴς δόξα τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν, sowie auch durch passende Ehegesetze, welche die Annäherung und Verschmelzung der beiden Naturen unter einander befördern; durch die so Verbundenen werden auch die übrigen Staatsangehörigen wol zusammengehalten. Darin besteht die wahre Staatskunst, das Gute und des Guten Fähige so heranzuziehen und zu verflechten, dass das Ganze ein ebenso haltbares als sittlich gesundes Gewebe (ὕφασμα) bildet, innerhalb dessen allein Glückseligkeit möglich ist (306 ff. 309 ff.).

Plato's Werk ist keine erschöpfende Staatslehre; es stellt einzelne wesentliche Gesichtspuncte auf, aber es gelangt über der umständlich dialektischen Untersuchung des Begriffs des Staatsmann's nicht zu der des Staates selbst. Allein es enthält viel Treffendes im Einzelnen, z. B. in der Kritik der verschiedenen Staatsverfassungen und in der Polemik gegen stabiles und statarisches Gesetzeswesen. Der Gedanke an die stets wechselnde Veränderlichkeit der Dinge war in Plato, als er seinen Politikus schrieb, noch mächtiger und stärker als späterhin, und deswegen vertritt er hier szs. die liberale Anschauung, welche verlangt, dass nicht das Leben nach dem Gesetz, sondern das Gesetz sich nach dem Leben richte, dass daher auch das Gesetz als etwas fortwährender Veränderungen und Verbesserungen Fähiges angesehen und überhaupt nicht zu viel vom Gesetze, sondern weit mehr von der Kunst der Staatsverwaltung erwartet werde. Nicht der Buchstabe, sondern der Geist macht lebendig; Das auch einmal auszusprechen war Plato's würdig und war ihm möglich eben in seiner eleatisch-megarischen Periode, während welcher er auch metaphysisch einmal forderte, dass allem starren Sein gegenüber das Moment der lebendigen Bewegung als wesentlich erkannt und schon die letzten Principien, das »reine Sein« und die »Ideen« in diesem

Sinne, d. h. als der Bewegung fähig aufgefasst werden (Sophist. 248 f.). Sonst freilich ist die Staatslehre dieses Dialogen so absolutistisch-autokratisch als nur möglich, was keiner nähern Nachweisung bedarf.

Im spätern Verlauf seines Philosophirens begnügte sich Plato nicht mit der blossen Kritik und mit blos allgemeinen Postulaten wie der Politikus sie enthielt, sondern er machte es sich zur Hauptangelegenheit seines Denkens, einen wahren Staat, wie er dem Begriff nach sein sollte, vollständig bis in alle Einzelheiten hinein zu construiren und diesen Staat seinen Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Erstmals that er diess in seinem grossen Werk Politeia[1]). In dieser Schrift gieng er vom staatlichen und sittlichen

1) Plato's Politeia macht den Eindruck eines allmälig zu grösserem als dem ursprünglich beabsichtigten Umfang herangewachsenen Werkes, das (im Zusammenhang hiemit) nicht durchgehends methodisch disponirt ist; wir folgen jedoch, um den Inhalt und Charakter des Ganzen ihm selbst möglichst entsprechend wiederzugeben, im Wesentlichen der Ordnung, in welcher es uns vorliegt. Krohn hat in seinem Buche »der platonische Staat 1876« eine anregungsreiche Sichtung verschiedener Schichten des plat. Werks gegeben und zugleich in dem Schlussabschnitt »Sokratik und Platonismus« S. 329—346 die praktische Tendenz des sokratischen Philosophirens energisch vertheidigt im Gegensatz zu einigen Stellen der Ausführungen Zeller's über S. Wenn Zeller 2, 1, 93 sagt: »es genügt S. nicht, dass die Menschen das Rechte thun, sondern sie sollen auch wissen, warum sie es thun, er verlangt, dass sie nicht einem dunkeln Drang, einer unklaren Begeisterung oder gewohnheitsmässigen Fertigkeit folgen, sondern aus deutlichem Bewusstsein heraus handeln«, so muss diesen Sätzen entgegengehalten werden: dem S. hätte es schlechthin genügt, wenn die Menschen das Rechte auch ohne das Wissen davon gethan hätten; aber er hatte die Ueberzeugung gewonnen, dass sie diess nicht können, dass man vielmehr das was man thun will und die Art und Weise wie man es thun will vorher klar und vollständig kennen muss, weil man sonst fehl geht; nicht um des Wissens, sondern um des Thuns selbst willen, also aus praktischem Grund und Gesichtspunct verlangt er das Wissen beim Handeln. Das Wissen ist ihm allerdings Selbstzweck, auch Krohn kann nicht bestreiten, dass S. wenigstens eine Zeit lang mit der Wissenschaft als solcher sich beschäftigte und darob von Aristophanes verspottet wurde (S. 344); aber in der Sphäre des Handelns hört ihm dieses Selbstzwecksein des Wissens auf, weil das praktisch Gute ihm das Allerhöchste ist; hier wird es ihm Mittel, allerdings (darin zeigt sich wieder die unbedingt hohe Bedeutung des Wissens bei S.) vollzureichendes Mittel für das gute Thun. Ebendaher wird von Sokrates auch verlangt, dass man die Wissenschaft treibe nur so weit sie zugleich praktisch nützlich werden und zur Kalokagathie eines Mannes beitragen kann, eine Verweisung aufs Praktische,

Gesichtspunct in engster Verbindung unter einander aus. Er entwarf einen Staat, welcher erstens volle Einheit seiner Glieder unter sich und dadurch festen Bestand Ruhe und Glückseligkeit gewinnen, und dessen hierauf berechnete Organisation zweitens zugleich dazu dienen sollte, die Sittlichkeit oder die Herrschaft des Geistes über Sinnlichkeit und Leidenschaft zu verwirklichen. Oder: er wollte construiren einen Einheits- und Tugendstaat. Und zwar wollte er diess im bestimmtesten Gegensatze zu den gewöhnlichen, theils in sich uneinigen, durch Privatinteressen, selbstische Gelüste, Parteiungen zerrissenen und geschändeten, theils gegen die Tugend gleichgiltigen, ja ihr geradezu schädlichen und verderblichen Staatsformen und -zustände. Das Mittel hiezu erblickte er einmal darin, dass die Staatsgewalt ganz und ausschliesslich in die Hand gelegt werde einer eigens hiezu herangezogenen und herangebildeten Classe von Leitern oder Vorstehern, welche kraft dieser ihrer Erziehung und Bildung sowol die vollgenügende politische Einsicht in Allem, als auch das nothwendige Feststehen in tugendhaften Grundsätzen besitze; desgleichen darin, dass auch in den sonstigen politischen und socialen Einrichtungen alles Ersinnliche und Mögliche vorgekehrt werde, um jeder Spaltung des Ganzen durch Privatinteressen und Privatgelüste vorzubeugen, die niedern Begierden, die im Menschen wohnen, zu völliger Unmacht zurückzudrängen, alle bessern und edlern Kräfte der Menschen dagegen heranzuziehen zu dem grossen Werke uneigennützig eifriger Sorge für das äussere und innere Wol des Ganzen.

Um Jedermann, auch die nicht philosophisch Gebildeten, so klar und methodisch als möglich zur Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Staates, wie er ihn im Sinne hat, zu bringen, nimmt Plato folgenden Weg. Er sucht zu allererst begreiflich zu machen, wie warum und wodurch überhaupt ein Staat entsteht, und von hier aus erst geht er dazu fort, seinen Staat als den allein wahrhaften, allein dem Begriff des Staats entsprechenden, allein heilsamen und somit unbedingt nothwendigen nachzuweisen. Der Staat entsteht (2, 369 ff.) aus dem Bedürfniss (χρεία), d. h. daraus, dass der Mensch vielerlei nöthig hat (πολλῶν ἐνδεής ist), der einzelne Mensch aber nicht Alles, was er bedarf,

welche zugleich mit der Ueberzeugung des S., dass unser Wissen sehr enge Grenzen habe, zusammenhängt. Vgl. ob. S. 262. 264 ff. 258 ob.

sich selbst verschaffen kann, sondern dazu die Hilfe Anderer nothwendig braucht; ein Staat ist ein Zusammenwohnen solcher, die, weil sie aus obigem Grunde nur durch gegenseitige Hilfe und Theilnahme leben können, sich an Einem Wohnorte zusammenfinden. Jeder Staat ist daher sofort auch gar nicht anders zu denken denn als ein Ganzes von Menschen mit verschiedenen Beschäftigungen. Denn: die Bedürfnisse, welche die Menschen haben, Nahrung, Wohnung, Kleidung, werden am besten herbeigeschafft durch Theilung der Arbeit, theils weil nur durch sie hinreichend Zeit und Geschicklichkeit zu erlangen ist, theils weil von Natur der Eine zu diesem, der Andere zu jenem Geschäfte tauglich ist. So bilden sich daher verschiedene Stände, Ackerbauer, Viehzüchter, Handwerker, Kaufleute, Zwischenhändler, Taglöhner, je nach Verschiedenheit der Beschäftigungen sowol als der Naturanlagen (369—371) [1]. Bei dieser einfachen Gestalt der Gesellschaft kann es jedoch nicht lange bleiben. Mit der Befriedigung der Bedürfnisse wachsen diese selbst immer mehr, es tritt Luxus (τρυφή) ein, man wird auch höhere Gewerbtreibende und Künstler, Maler, Musiker, Dichter, Rhapsoden, Schauspieler, Sänger und Tänzer, Erzieher, Bartscheerer, Haarkünstler, Jäger, Köche und Aerzte, brauchen (371 f.) [2]. Je be-

1) 370: φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν. 374: ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.

2) Es findet sich hie und da die unrichtige, auch von Zeller (2, 1, 757) nicht bestrittene Ansicht, Plato sei es nicht ernst mit dieser Deduction des Staats, sie sei eine Ironie auf andere, naturalistische Staatstheorien. Ich gestehe, dass ich mir vor Allem eiuen objectiven oder sachlichen Grund für diese Ansicht ganz und gar nicht denken kann. P.'s Deduction ist ja ganz richtig, wenn auch nicht ganz vollständig, weil sie einen Hauptfactor der Staatsentstehung, das (von Aristoteles hervorgehobene) natürliche Zusammenstreben der Menschen und Familien nicht berücksichtigt, und weil sie einen zweiten Hauptfactor, den Schutz gegen Gewaltthätigkeit nach innen und aussen, gegen Räuber u. s. w., nicht so wie es sich gebührte voranstellt; der Staat entsteht, damit hat P. ganz recht, nicht aus der Idee, sondern aus sehr reellen Bedürfnissen und Nothwendigkeiten. Was sodann P. selbst betrifft, so ist es ihm mit seiner Deduction so ernst als irgend möglich. Er will einen idealen Staat entwerfen, aber nicht einen unwirklichen ideellen Staat, der in der Luft schwebte, nicht einen Staatstraum, der für nichts und für Niemand da wäre; sondern er will entwerfen einen Staat für die Menschen, wie sie sind, einen Staat, wie ihn die Menschen nothwendig brauchen, und deswegen geht er von den Bedürfnissen aus, für deren

völkerter nun aber in Folge von all Dem unser Land wird, desto sicherer wird sich bald ergeben, dass es zu klein ist, und wenn es dazu gekommen ist, so bleibt nichts übrig, als den Nachbarn etwas von dem ihrigen zu nehmen, d. h. es wird, da Jene sich dagegen wehren werden, Krieg geben. Das Kriegführen nun erfordert eine eigene Technik, so gut wie andere Beschäftigungen,

Befriedigung das staatliche Zusammenleben das unentbehrliche Mittel ist. Er will sagen: gerade für das Staatsleben, wie es überall und immer ist, war und sein wird, gerade für das Staatsleben mit all den Bedürfnissen, denen es dienen muss, mit den vielerlei Leuten, welche durch die Arbeiten für die Bedürfnisse zu einem Staate zusammengeführt werden, für die mancherlei Menschenclassen, welche aus den so verschiedenartigen Beschäftigungen innerhalb jedes Staates hervorgehen, kurz gerade für das reale menschliche Gesammtleben will und muss ich eine Ordnung und zwar eine bessere, »idealere« Ordnung vorschlagen, als sie bisher vorhanden ist, gerade der reale Staat muss anders werden als bis jetzt, wenn er politisch und sittlich Etwas taugen soll. Zugleich malt Plato die realistische oder niedere Seite des menschlichen Lebens und Treibens in Staaten und Städten auch deswegen so anschaulich und weitläufig aus, weil er zeigen will, ein sehr grosser Theil der Kräfte und Individuen jedes Gemeinwesens werde sich immer den sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen zuwenden und für sie arbeiten, diese Bedürfnisse u. s. f. seien einmal da und so mächtig, dass durch sie die Mehrzahl der Menschen höheren Bestrebungen entfremdet und auf der Stufe blos sinnlicher Denkart und Strebsamkeit zurückgehalten werde, und eben weil diese sinnlichen Bedürfnisse u. s. f. so bedeutend und von so grossem Einfluss auf die Menschen sind, eben deswegen habe der Staat eine höhere Leitung nöthig, eine Leitung, welche die grosse Masse der Sinnenmenschen zusammenhält und zügelt und für die Angelegenheiten des Ganzen (für welche die Sinnenmenschen nichts Vernünftiges und Gutes thun können) gehörige Sorge trägt, also eine Leitung von Individuen, die von der Arbeit für die sinnlichen Bedürfnisse und von der durch sie erzeugten niedern Richtung der Seele frei erhalten und zu einer höhern Sinnesart und Geistesbildung, wie die Sorge für das Ganze sie fordert, herangezogen werden. Ebenso enthält die Deduction der Genesis des Staats bereits das Gesetz der Theilung der Arbeit, mit welchem es P. so gründlich ernst war, dass er es ja zur Basis seiner ganzen Staatstheorie macht. Wenn er hin und wieder Ironie blicken lässt, wenn er z. B. den zum Luxus herangewachsenen Staat einen Staat von Schweinen nennt (372), oder wenn er auch sonst einigen Scherz treibt, z. B. bei der Deduction des Kriegs, so thut er Ersteres, weil die niedere Lebenssphäre, mit welcher er im betreffenden Abschnitt sich befassen muss, seine ironische Laune herausfordert, Letzteres, weil er in dem Ausbau seines Staats wenigstens zu Anfang in einer heitern Stimmung, in der Stimmung der Freude am begonnenen Werk, vorwärtsgeht. Aber das ist nun eben seine Art, weil er Plato ist; spasshaft ist sein Scherzen nicht gemeint.

es setzt eine lebenslängliche Uebung und eine besondere Naturanlage voraus, welche durch andere als kriegerische Beschäftigung nur verkümmert und verdorben würde; das Gesetz der Theilung der Arbeit muss also auch hier und um so mehr eingehalten werden, als der Krieg oder das Geschäft der Staatsvertheidigung bei Weitem das Wichtigste ist. Es muss vor allem ein Stand eigener Hüter, φύλακες, des Staats gebildet werden (aus welchem später dann auch die Regenten hervorgehen). Für diesen Stand der Hüter müssen sowol die geeigneten Naturen ausgesucht, als ihnen die passende Erziehung in sorgfältigster Weise gegeben werden. Man muss scharfsichtige, gewandte, starke und muthige Leute (θυμοειδεῖς) haben. Allein solche Naturen werden in ihrer Wildheit (ἄγριοι) über einander selbst und über ihre Mitbürger herfallen und sich gegenseitig aufreiben. Die Hüter müssen daher (vgl. S. 441 f.) eine Eigenschaft haben, welche bewirkt, dass sie wie Hunde edler Rasse nur gegen Unbekannte, nicht aber gegen Bekannte wild und zornig, sondern gegen Letztere sanftmüthig sind. Diese Vereinigung von Sanftmuth gegen Bekannte mit Zornwuth gegen Unbekannte (gegen Fremde und Feinde des Staats) ist bei einem Menschen dann möglich, wenn er die Eigenschaft hat, Dasjenige gerne zu sehen, was er kennt, oder sie ist dadurch möglich, dass man Etwas einfach deswegen liebt, weil man es kennt; also sie ist dadurch möglich, dass in einem Menschen Freude am Erkennen und somit Wiss- und Lernbegierde (φιλομάθεια) wohnt. Man braucht somit zu Staatshütern zwar muthige, aber zugleich wissensfreudige und dadurch gegen ihre Bekannten und Verwandten freundliche, also weisheitsliebende, philosophische Naturen, φιλοσόφους (372—376). Ohne Bildung jedoch würden sie nichts leisten, und es muss ihnen daher eine solche gegeben werden. Dieselbe wird wie bisher bestehen in geistiger und körperlicher Erziehung oder in musischer und gymnastischer Belehrung und Uebung. Freilich aber ist hier Manches ganz anders einzurichten als in den gewöhnlichen Staaten. Was die musische Bildung betrifft, so muss Sittlichkeit, Tugend ihr schlechthiniger und einziger Zweck sein. Vor Allem ist daher darauf zu sehen, dass den Hütern gerade in der frühsten Jugend, wo der Charakter sich zu bilden anfängt, keine falschen schlechten und zweckwidrigen Vorstellungen und Grundsätze beigebracht werden. Solche aber sind hauptsäch-

lich in den gewöhnlich zur Jugendbildung dienenden homerischen und hesiodischen Gedichten vorhanden; von den Verbrechen, Nachstellungen und Kämpfen, welche dort Götter obwol unter sich verwandt gegen einander verüben, von den Erzählungen, dass die Götter Urheber des Bösen und des Uebels sind, dass sie Eide brechen, dass sie veränderlich sind in Charakter und Gesinnung, dass sie lügen und gauklerische Verwandlungen eingehen, von all Dem dürfen die künftigen Hüter des Staats nichts hören, wenn sie anders fromm, gerecht, bürgerfreundlich, ehrenhaft und fest in Gesinnung und Charakter werden sollen (376—383 vgl. S. 383). Auch die niederschlagenden Schilderungen des Lebens nach dem Tode, das Weinen und Wehklagen der Heroen, wie auf der andern Seite der Mangel an Ernst in den Göttergeschichten, das »unauslöschliche Gelächter« Homer's (Il. 1, 599) u. s. f. sind unvereinbar mit Tapferkeit Männlichkeit und Würde, desgleichen die Erzählungen von der Sinnlichkeit, Unmässigkeit, Roheit, Grausamkeit, Unehrerbietigkeit und Bestechlichkeit der Götter und Heroen unvereinbar mit Sittsamkeit und Gerechtigkeit (3, 386—391). Diess Alles muss daher aus der Jugendbildung entfernt, und es müssen zudem die Tragödie und die Komödie aus unsrem Staate ganz verbannt werden. Einmal der Bildung der Hüter wegen: sie dürfen, damit sie tüchtig werden und bleiben, nicht alles Mögliche und namentlich nicht das Geschäft des dramatischen Nachahmens der verschiedenartigsten Dinge treiben [was mit Rücksicht darauf gesagt wird, dass bei den Griechen Dramen nicht blos von besondern Berufsschauspielern, sondern modern zu reden von Liebhabern aus diesem und jenem Stande dargestellt wurden]; der Mime ist ein Alles nachmachender Tausendkünstler, ἀνὴρ πολλαπλοῦς παντοδαπός, Solche können wir nicht im Staate dulden (397 f.). Fürs Zweite ist die dramatische Poesie für uns deswegen nicht zu brauchen, weil sie, um recht Mannigfaltiges und Anziehendes zu geben, auch eine Unmasse schlechter und alberner Dinge, deren Nachahmung den Charakter verderbt, auf die Bühne bringt (392—398), und weil sie namentlich durch ihre rührenden Darstellungen eine unmännliche Schwäche, durch ihre lächerlichen ein Behagen an gemeinen Gegenständen in der Seele nährt (10, 604 ff.); wir können blos die strengere Poesie zulassen, welche das Gute in einfacher Form darstellt (3, 398) und nicht um der Menge zu gefallen die Unterhaltung

der Leute mit allem Möglichen, was die Seele entkräftet und verschlechtert, sich zum Ziele setzt (10, 603—608). Ebenso können wir nur Tonweisen brauchen von männlicher und tapferer, ruhiger und gesetzter Art, d. h. dorisch und phrygisch, die übrigen theils traurigen und kläglichen, theils weichlichen und lustigen müssen unsern Hütern fern bleiben; auch Blas- und reicher zusammengesetzte Saiteninstrumente sind überflüssig, und nur solche Rhythmen und Tactarten sollen verwendet werden, welche Bild einer geordneten und mannhaften Seelenstimmung sind, und welche nicht an Ausgelassenheit Tollheit und Gemeinheit erinnern, sondern das Gegentheil hievon, Wolanständigkeit (εὐσχημοσύνη) und Sittsamkeit (εὐήθεια), in die Gemüther pflanzen helfen. Man muss überhaupt alle Künstler, namentlich die Maler, zwingen überall das wirklich Schöne, das Edle und Gute darzustellen und alles Unanständige und Zuchtlose aus ihren Darstellungen zu entfernen, damit die Jugend in reiner und heilsamer Luft aufwachse und unvermerkt zur Tugend gebildet werde (398—402) [1]. Ebenso nothwendig wie die musische Bildung ist selbstverständlich die

1) Den darstellenden Künstlern ist P. auch noch aus andern als ethischen Gründen nicht gewogen. Er sagt: 1) sie ahmen nur nach, sie geben blosse Bilder, blossen Schein von Dingen (φαινόμενα, εἴδωλα), sie schaffen nichts Wahres und Seiendes (10, 596); 2) sie machen diese Bilder ohne von den Dingen selbst etwas zu verstehen, der Schuhmacher und der, welcher Schuhe gebraucht, die verstehen sich auf Schuhe, der schuhemalende Maler nicht (598. 600 f.); 3) sie ahmen blos Sichtbares, sinnlich Existirendes nach, nicht aber die Urbilder, deren Nachbilder die sichtbaren Dinge sind, die Ideen, sie machen Nachbilder von blossen Nachbildern des Urbilds (598). — Wenn der schöne Mensch nach der Darstellung des Symposion's Abbild des Urbilds der Schönheit ist, kann dann nicht auch der Künstler in seinen Werken Abbilder des Urbilds geben? Wenn der Maler Schuhe malt, gibt er sich damit für einen Kenner des Schuhverfertigens aus? will er mit dem Schuhmacher rivalisiren? Wenn er blossen Schein gibt, leugnet er Das, und versteht er sich nicht auf dieses Hervorbringen des Scheines? Auch der bestgemeinte Eifer macht blind, wenn er über das Ziel hinaus schiesst; so ist es P. hier wirklich, szs. wörtlich ergangen. 7, 540 und 5, 472 entschlüpfen ihm Aeusserungen ganz anderer Art. Dort wird der Bildhauer erwähnt als Beispiel für einen Mann, der Treffliches (παγκάλους) darstellen kann; hier wird sogar gesagt, ein das Muster (παράδειγμα) der höchsten möglichen Menschenschönheit vollgenügend darstellender Maler bleibt »ein guter Maler«, wenn er auch Niemanden nachweisen kann, der wirklich so schön ist wie sein Bild. Aehnlich 6, 484.

Gymnastik. In ihr ist besonders auf Gewöhnung zur Mässigkeit und Abhärtung zu sehen, und ebendarum muss auch die neuentstandene ärztliche Kunst, schwache und verdorbene Körper durch alle möglichen Mittel, so lange es stehn und gehen mag, am Leben zu erhalten und so allmälig eine elende, sieche, sich selbst und dem Staat unnütze Generation heranzuziehen, sie muss verbannt und die Heilkunde zu ihrer ehemaligen Einfachheit zurückgeführt werden, wo man Die, welchen ein gesundes langes Leben einmal nicht beschieden war, — sterben liess [1]). Desgleichen ist es eine Hauptsache, die Gymnastik als Vorschule zum Krieg zu betreiben und daher (5, 466 f.) die heranwachsenden Kinder bereits in diesen mitzunehmen auf den schnellsten und folgsamsten Pferden, damit einerseits Gefahr abgewendet werde, andererseits aber sie schon jetzt ihr künftiges Geschäft sehen und den Aelteren Dienste leisten können. Das Allerwichtigste aber ist, dass musische und gymnastische Erziehung in der rechten Weise vereinigt werden, um sowol Bildung als Kraft zu erzeugen und weder Roheit noch Schwächlichkeit aufkommen zu lassen, man soll beide, Muth und Einsicht, gehörig wecken und anspannen, man soll den erstern gehörig mildern und sittigen, man soll so beide schön und richtig zusammenstimmen (3, 403—412). Für Gesundheit und Krankheit, wie für Tugend und Schlechtigkeit, heisst es weiter im Timäus, ist nichts wichtiger als die Symmetrie oder das Wolverhältniss zwischen Seele und Körper. Schwäche des Körpers bei bedeutender geistiger Begabung und Thätigkeit führt zu einer gereizten Ueberspannung der Kräfte und damit endlich zur Erschlaffung, überwiegende Stärke und Lebendigkeit des Körpers dagegen zum Vorherrschen der Sinnlichkeit und zum Zurückbleiben des

1) So spricht Plato, der gesunde Mann. Was jedoch dieser harten Theorie Wahres entnommen werden kann, ist gezeigt von Schleiermacher, in der schönen Abhandlung über P.'s Ansicht von der Ausübung der Heilkunst, W.W. zur Philosophie Bd. 3 S. 271. Milder spricht sich der Timäus aus: man soll kleinerer Uebel durch gute Diät Herr zu werden suchen, statt sie durch überflüssiges Arzneinehmen aufzureizen, zu vervielfältigen und zu verstärken (89). Freilich lässt P. Rep. 3, 409 f. zwar nicht den Sokrates, aber den Mitunterredner Glaukon sagen: »Du wirst eine Heilkunst und Justiz einführen, welche die an Leib und Seele gutgenaturten Bürger heilen, die leiblich nicht so gearteten sterben lassen, die seelisch Uebelgearteten und Unheilbaren selber tödten werden« (vgl. S. 441).

Geistes, und daher darf man weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele in Bewegung setzen (κινεῖν), sondern immer nur beide zumal (87—89), eine Stelle, welche zugleich beweist, dass Plato nicht der leibverachtende Ascet gewesen ist, für den ihn Manche halten mögen. Die im Bisherigen geschilderte richtige Erziehung wird (Rep. 4, 425 ff.) auch Das bewirken, dass sich alles Weitere, was zur Sitte und Ordnung gehört, wie von selbst einfindet und so der Staat zugleich einer Menge von Gesetzen, wie über Ehrerbietung gegen Eltern und Aeltere, über Haltung und Kleidung u. s. f., überhoben ist; solche Gesetze (γράμματα) werden doch nicht gehalten, wo es an Erziehung und Bildung fehlt. Und auch sonst, für Verwaltung, Verkehr, Privatstreitigkeiten, Ehrenhändel, Steuern und Polizei, braucht man nicht das viele Gesetzeswesen; in schlechten Staaten helfen die Gesetze nichts, weil in jenen ohnediess Alles nutz- und heillos ist, in einem guten Staat wie der unsere werden sich tüchtige Männer genug finden, welche in allen diesen Dingen Rath wissen; Solchen Gesetze aufzuerlegen ist weder passend noch nöthig (vgl. S. 439 f.). Die wolthätige Wirkung der gymnastischen und musischen Erziehung hängt jedoch zugleich davon ab, dass in ihr niemals Veränderungen und Neuerungen einreissen; jede Aenderung der Erziehung untergräbt den gesetzlichen Sinn, und insbesondere sind Neuerungen in Dicht- und Tonkunst stets auch von Umwandlungen der Sitten und Bestrebungen begleitet, wenn sie auch nur ganz allmälig und leise sich einschleichen (4, 424).

Aus den in der angegebenen Weise erzogenen Hütern des Staats gehen (3, 412) zugleich hervor seine obersten Lenker, die ἄρχοντες. Die tüchtigsten Hüter, d. h. sowol die ältesten und begabtesten als zugleich die festesten und verlässlichsten, welche von dem Grundsatz das Beste des Ganzen zu wahren keinen Finger breit abweichen und diese ihre Fähigkeit und Treue namentlich mittelst unablässig an ihnen angestellter Prüfungen ihrer Gediegenheit und Selbstbeherrschung (vgl. 6, 503) lange genug bewährt haben, sie müssen den Staat regieren, die jüngern Hüter aber ihnen als Hilfsmänner, ἐπίκουροι, zur Seite stehen, so dass mithin das Ganze aus drei Hauptständen besteht, Regenten, Hilfsmänner und Gewerbtreibende. Um nun Alle in der zur Einheit des Staats nothwendigen patriotischen Gesinnung und Zufriedenheit mit ihrer

Stellung zu bestärken, bedarf es einer edeln Nothlüge, eines ψεῦδος ἐν δέοντι γιγνόμενον γενναῖον [1]). Man muss nämlich den Hütern und den Uebrigen den Mythus beibringen, dass sie und alle ihre Mitbürger aus dem Lande, das sie bewohnen, entsprossen seien (was die Athener von sich glaubten S. 341), und dass sie daher für dasselbe wie für eine Mutter und Amme, für die Uebrigen wie für ihre Brüder zu sorgen und zu kämpfen haben, desgleichen den weitern Mythus, dass der Gott selbst die drei Stände des Ganzen gesondert, dass er den zum Herrschen Bestimmten Gold, den zur Unterstützung der Erstern Bestimmten Silber, den Uebrigen (den Gewerbtreibenden) Eisen und Erz beigemischt habe, und dass eifrigst über die Erhaltung der Reinheit des goldenen und silbernen Geschlechts zu wachen sei, widrigenfalls der Staat zu Grunde gehen werde. Ebenso ist in praxi die Generation der beiden ersten Stände rein zu erhalten, d. h. so, dass jedes als untüchtig erfundene Individuum derselben in den dritten und ebenso tüchtige Individuen des dritten Standes in die zwei höhern versetzt werden (3, 414 f.). Auch innerhalb des dritten Standes muss Jedem seine Beschäftigung seiner individuellen Naturanlage gemäss angewiesen werden, damit so Jeder sein ihm gebührendes Geschäft treibe und hiedurch die Eintracht Aller gewahrt werde (4,423: καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν κ. τ. λ. vgl. 4, 433). Aber auch noch andere Einrichtungen bedarf es dazu, dass der Staat im Besitz ungestörter

1) Ueber die Zulässigkeit der Lüge sagt Plato 2, 382: Gott lügt nicht (vgl. ob. S. 383) die Lüge könnte ihm zu nichts dienen, sie ist ihm nutzlos. Die Regenten dürfen lügen zum Nutzen des Staats, ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως, die Privatleute, ἰδιῶται, aber nicht, insbesondere dürfen sie die Regenten nicht belügen (3, 389). Doch ist Lüge zulässig gegen Feinde und gegenüber von Freunden, welche aus Raserei (μανία) oder Unverstand (ἄνοια) etwas Schlimmes zu thun im Begriff sind, von welchem sie nur durch ein unwahres Vorgeben abgehalten werden können; da ist sie ein nützliches Mittel zur Abwehr, χρήσιμον φάρμακον ἀποτροπῆς ἕνεκα 2, 382 3, 389 (vgl. S. 268). Das »wahre« Pseudos, das Jedermann hasst, ist nach 2, 382 der Irrthum und die Unkenntniss desselben, das Sichtäuschen und Getäuschtsein über die Wahrheit, περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου, also unbewusst falsches Vorstellen (was doch in der That mit »Lüge« gar nichts zu schaffen hat, wol aber bezeichnend ist für die übergrosse Wichtigkeit, welche das Erkennen bei P. immer hat).

Einheit sei. Damit die Hüter ganz ihrem Berufe zur Vertheidigung des Staates getreu bleiben, damit sie desgleichen nicht habsüchtig und dadurch den übrigen Bürgern feind und verhasst werden, und damit sie sich nicht beflecken mit Gold und Silber, durch welches so viel Gottloses auf der Welt geschieht, dürfen sie mit Ausnahme des Allernothwendigsten kein Privateigenthum haben, sondern sie sollen was sie brauchen von den übrigen Bürgern als Belohnung oder Sold für ihre Sorge um's Ganze empfangen; ebenso soll auch der Staat überhaupt vor Beidem, vor Armuth und vor Reichthum, sorgsamst bewahrt werden, damit nicht aus jener schlechter Betrieb der Geschäfte und Untüchtigkeit zur Arbeit, aus diesem Ueppigkeit und Trägheit, aus Beidem Unzufriedenheit und Neuerungssucht entstehe (3, 416—4, 422). Auch soll der Staat weder zu klein noch insbesondere zu gross sein, wodurch er an Zusammenhalt verlöre, sondern er soll sich selbst genügend und Eins, ἱκανὴ καὶ μία, sein. Jeder andere Staat als der unsere ist gar nicht Ein Staat, sondern viele, πολλαὶ πόλεις, d. h. ein Staat der Reichen, ein Staat der Armen, und innerhalb dieser beiden wiederum mehrere, je nachdem die Leidenschaften und Parteiungen es mit sich bringen (422 f.). Scheint durch diese Einrichtungen das Glück und die Freiheit der Einzelnen beschränkt, so ist zu bedenken, dass wir einen Staat vor uns, also für das Ganze zu sorgen haben (419 f.). In einem Staate wie dieser sind dafür auch alle Tugenden vorhanden: unser Staat (428—434) ist weise, weil er durch die obersten Hüter oder die Herrscher wolberathen ist — sie sind zwar nur ein kleiner Theil des Ganzen, aber von Natur sind es immer nur die Wenigsten, welche zur Staatsweisheit berufen sind; — unser Staat ist tapfer, weil der Kriegerstand die wahre, weder auf Rohigkeit noch auf knechtischer Liebe zum Leben, sondern auf Gesetz und Erziehung beruhende Tapferkeit besitzt, nämlich das »feste Halten an den vom Gesetz mittelst der Erziehung eingeprägten Grundsätzen über Furchtbares und Nichtfurchtbares gegen Lust und Schmerz, gegen Begierden und Aengsten« (vgl. S. 399); unser Staat ist gesittet und geordnet, σώφρων, weil die den sinnlichen Begierden und Leidenschaften unterstehende Menge von den Begabten und Gebildeten beherrscht wird, welche die Sinnlichkeit mit der Vernunft in Einklang erhalten, ebenso weil in ihm Einsicht Macht

und Besitz möglichst gleichmässig vertheilt und weil Herrschende und Beherrschte darüber, wem man zu gehorchen habe, vollkommen einig sind (vgl. S. 399), — »in andern Staaten gibt es Despoten und Herrn, bei uns aber werden die Regierten nur Erhalter und Helfer, σωτῆρας καὶ ἐπικούρους, haben und nennen, und sie hinwiederum werden das Volk nicht Unterthanen und Knechte heissen, sondern Soldgeber und Nährer, μισθοδότας καὶ τροφέας» (5, 463); — unser Staat ist endlich gerecht, weil Jeder auf den ihm von der Natur vorgeschriebenen Wirkungskreis sich beschränkt und in den des Andern nicht übergreift, τὰ ἑαυτοῦ πράττει, οὐ πολυπραγμονεῖ, sondern überall οἰκειοπραγία, Wollen dessen, wozu man berufen ist, stattfindet (vgl. S. 400) — »in unsrem Staat werden wir den Schuster nur als Schuster finden und nicht auch als Steuermann, den Landmann nur als Landmann und nicht auch als Richter, den Krieger nur als Krieger und nicht auch als Gewerbsmann und so Alle« (3, 397). — Indess: noch weiter, als wir schon gegangen sind, müssen wir gehen, um unsern Staat vollkommen eins zu machen. Er muss vor Allem bewahrt werden, was Gleichgiltigkeit Einzelner gegen das Ganze, Sonderung der Interessen, Neid, Zwietracht erzeugen könnte; die Worte »Mein und Dein« dürfen in ihm soweit möglich gar nicht gehört werden, der Staat muss, damit er Einer bleibe, einem Leibe gleichen, welcher Ein in sich zusammenhängender Organismus ist und in welchem daher an Lust- und Schmerzempfindungen alle Glieder gleichen Antheil nehmen (5, 462). Dazu ist erforderlich nicht blos Aufhebung des Privateigenthums der Hüter, sondern auch Gemeinschaft der Frauen und der Kinder derselben. Die Frauen der Hüter haben ebenso wie diese, wenn immerhin unter Berücksichtigung der minderen Stärke des weiblichen Geschlechts, mitzuwirken zur Sorge für die Sicherheit des Staats, es muss ihnen dieselbe musische und gymnastische Erziehung gegeben werden wie den Männern (»wer über nackturnende Weiber lacht, der bricht ungereift der Weisheit Frucht hinsichtlich des Lächerlichen, er weiss nicht, worüber er lacht, denn das ist und bleibt der schönste Spruch, dass das Nützliche schön, das Schädliche schimpflich ist, τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν« 5, 457), und sie müssen allen Hütern gemeinsam angehören, d. h. nicht eine ordnungslose Vermischung soll stattfinden, aber auch

keine dauernden Ehen, sondern die Regierenden sollen es in der Hand haben, Individuen beider Geschlechter je nach Kraft und Zeugungsfähigkeit (vgl. S. 442) unter einander klug zusammenzuloosen auf so lange, als es nach dieser Rücksicht gut ist; namentlich sollen tapfere Krieger mit tüchtigen Frauen belohnt werden. Durch diese Einrichtung wird zugleich eine Hauptsache erreicht, dass die Erhaltung kräftiger Generationen gesichert ist, wozu freilich auch noch einiges Weitere erfordert wird, nämlich Aussetzung aller schwächlichen Kinder und die Anordnung, dass ältere Leute (Hüter über 55, Hüterinnen über 40 Jahre alt) für Abtreibung der Leibesfrucht sorgen oder falls diess misslingt die geborenen Kinder verhungern lassen. Die Kinder der Hüter und Hüterinnen werden ohne ihre Eltern zu kennen oder von ihnen gekannt zu sein öffentlich erzogen, wenn es sich in Folge hievon auch treffen sollte, dass Geschwister einander heirathen. Durch diese Gemeinschaft der Weiber und Kinder wird alle Beschränkung auf Familie und Familienbesitz mit ihren für die Einigkeit und den Frieden der Bürger unter einander misslichen Folgen aufhören, Rechtsstreitigkeiten und Klagen, Händel wegen Vermögen und Erbschaften werden verschwunden sein, weil keiner etwas Eigenes besitzt ausser seinem Leibe, alles Andere Allen zugehört, und Alle wird dieselbe Anhänglichkeit an einander beseelen, wie sie zwischen den nächsten Verwandten besteht, da Keiner vom Andern weiss, ob er mit ihm nicht durch die engsten Bande des Bluts verbunden ist (5, 450—467). Auch nach aussen, d. h. gegenüber andern Hellenen, werden wir die Verwandtschaft heilig halten; hellenisches Land werden wir nicht verwüsten, Häuser von Hellenen nicht plündern und anzünden, besiegte Hellenen nicht zu Sclaven machen, getödtete nicht berauben; mit Hellenen werden wir nicht Krieg, sondern höchstens Fehde (στάσις) haben mit steter Aus- und Absicht auf freundliche Wiederaussöhnung (469 ff.).

Was die obersten Lenker des Staates betrifft, so ist über diese noch Folgendes anzuordnen. Es können zu solchen nur Männer von durchaus philosophischer Natur und Erziehung berufen werden. Die Staatslenker müssen das wahrhaft Gute vom blos scheinbaren und bei Menschen giltigen unterscheiden können (6, 484. 501), sie müssen ihre Aufgabe klar und sicher verstehen (504), sie müssen Ein Ziel, Einen umfassenden Gesichtspunct

(σκοπὸν ἕνα) haben für ihr gesammtes Thun, wenn sie das Ganze erhalten und leiten wollen (7, 519), und sie müssen allem Gemeinen Sinnlichen und Rohen abgeneigt, sie müssen Männer von edler hochherziger Denkart und von verträglicher massvoller gerechtigkeitliebender Sinnesart sein (585 f.), Männer, welche nicht wie die gewöhnlichen Streber in den Staaten aus Herrsch- und Gewinnsucht, sondern, weil es ihr Beruf und ihre Pflicht ist, die öffentlichen Angelegenheiten besorgen (520 f.). Um Männer von dieser Höhe der Einsicht und des Charakters zu bekommen, müssen die Begabtesten und Besten ausgesucht und diese sodann mit aller Macht zu voller Tugend und Tüchtigkeit gebracht werden nicht nur durch strenge Zucht (S. 451), sondern durch Mittheilung umfassender Erkenntniss, sie müssen mit aller Wahrheit und insbesondere mit dem Höchsten, was es gibt, mit der Idee des Guten, bekannt werden (6, 505 ff.), von welcher aus allein sie im Stande sein werden alles Menschliche in seinem Werthe aufs Genauste zu durchschauen (520. 506). Dazu aber bedürfen sie Philosophie und um diese zu erlangen vorerst die vollständige methodische Vorbildung durch die Mathematik, welche für Philosophen nöthig ist, und welche ihnen zugleich die für praktische Zwecke, Zählen, Rechnen, Lageraufschlagen, erforderlichen Kenntnisse gewährt (7, 522—534)[1]; dann erst werden sie eingeführt in die eigent-

1) Geometrie, Astronomie und Harmonik werden hier neben der Arithmetik als Propädeutik zur Philosophie gefordert mit der treffenden Bemerkung, dass diese Wissenschaften gar nicht unnütz seien, sondern dazu dienen, »das Organ der Seele, mit welchem sie die Wahrheit sieht, das aber bei andern Beschäftigungen blind wird und verloren geht, zu reinigen und vollzubeleben»; zugleich aber wird (eigentlich hier nicht passenden Orts) ihr wissenschaftlicher Werth bestritten, weil sie doch mit Sinnlichem und Werdendem zu thun haben und keine absolute Gewissheit besitzen (vgl. Phileb. 59 ob. S. 416; Schwegler S. 195). Der Timäus dagegen sagt: »durch die Kraft des Sehens nehmen wir den Himmel und die Gestirne wahr; durch die Erkenntniss der Umläufe (περίοδοι) der Gestirne Monden und Jahre haben wir Begriff von Zahl und Zeit behufs Erforschung der Natur des Alls erlangt und dadurch eine Wissenschaft, φιλοσοφίας γένος, errungen, über welche kein grösseres Gut dem Geschlecht der Sterblichen je geschenkt ward und werden wird. Das Gesicht ist uns desgleichen dazu gegeben, dass wir die von Unordnung und Irrsal reinen Umläufe am Himmel betrachtend ihrem Vorbild gemäss die ungeordneten Bewegungen unsres Denkens zur Ordnung und Wahrheit bringen. So dienen auch Stimme und Gehör dazu, uns die Harmonie zugänglich zu machen; sie ist nicht zu vernunftlosen Vergnügungen vorhanden, sondern sie ist von den Musen uns als Helferin verliehen, um die Bewegungen in unserer Seele zur Schönheit

liche Philosophie. Um sie aber durch die Bekanntmachung mit dieser nicht in die leichtsinnige, allen Sinn für die Wahrheit auflösende sophistische Widerspruchssucht und Zweifelfreude zu verstricken, dürfen sie erst, wenn sie die erforderliche Reife und Entschiedenheit des Charakters gewonnen haben, vom dreissigsten Lebensjahre an in die Dialektik und vom fünfzigsten an in die Wissenschaft vom Guten und damit zugleich in die höchste Stellung im Staate eingeführt werden (537—540). Naturen, welche zu all Dem vollkommen geschaffen sind, finden sich freilich nur wenig und selten unter den Menschen (491); aber ebendeswegen können nicht alle Menschen, sondern nur diese Wenigen zur Herrschaft berufen werden. Die Regierung soll von ihnen in der Art geführt werden, dass abwechselnd in einer Reihe je Einer die öffentlichen Geschäfte besorgt, die Uebrigen aber stets der Philosophie und der Erziehung der heranwachsenden Geschlechter sich widmen; ragt Einer besonders hervor, so kann auch er allein die oberste Leitung haben und so nicht »Aristokratie«, sondern »Königthum« die Verfassung des Staates sein (4, 445. vgl. 7, 540). Auch Frauen, welche sich als tüchtig erwiesen haben, können in dieser Weise Herrscherinnen des Staates sein (7, 540. 5, 456). Anders denn durch solche ebenso vollkommen gebildete als entschieden sittliche Persönlichkeiten kann der Staat nicht vor dem Verderben der Unwissenheit, Zwietracht, Neuerungssucht bewahrt werden. Kurz: »wenn nicht entweder die Philosophen in den Staaten Könige sind oder die, welche jetzt Könige und Herrscher heissen, wahrhaft und tüchtig sich der Weisheit widmen, wenn nicht dieses Beides, Staatsgewalt und Philosophie, in Eins zusammenfällt, wenn es nicht schlechthin unmöglich gemacht wird, dass, wie gegenwärtig, die Meisten nur das Eine oder das Andere jener beiden ergreifen, so ist für die

und Einstimmung zu bringen. Und ebenso ist uns der Rhythmus (Tact) zu dem Endzweck gegeben, dem ungeregelten und anmuthslosen Wesen in uns entgegenzuwirken« (47. vgl. 90). Harmonie, die wir sehen oder hören, soll uns selber harmonisiren, Rhythmus uns rhythmisiren. Verwandt ist Rep. 6, 500: »der Philosoph, der mit der Ideenwelt verkehrt, in der kein Wechsel, keine Wirrniss, kein Kampf und Streit (S. 383), sondern Alles geordnet und vernunftgemäss ist, wird durch diesen seinen Umgang mit dem Göttlichen und Geordneten selbst geordnet und göttlich (κόσμιός τε καὶ θεῖος), soweit diess den Menschen erreichbar ist; denn es ist unmöglich, dass Einer sich nicht Demjenigen nachbilde, mit welchem er bewundernd umgeht.«

Staaten, für das Menschengeschlecht überhaupt kein Ende der Uebel abzusehen« (5, 473. vgl. 6, 499). Auch wähne man nicht, dieser Staat sei blos ein schöner Wunsch (εὐχή), ein Ideal, aber in Wahrheit unmöglich. Schwer ist er herzustellen, aber er kann es werden, wenn es irgendwo philosophische Machthaber, φιλόσοφοι δυνάσται, gibt; diese dürfen nur Alle über 10 Jahre auf das Land hinausschicken, blos die Kinder unter 10 Jahren in der Stadt behalten und diese in der von uns geforderten Weise erziehen, so wird der wahre Staat zu Stande kommen und die Glückseligkeit, die er gewährt, offenbar werden (7, 540 f.). »Gebt mir«, sagt Plato auch in seiner Schrift über die Gesetze 4, 709 f., »einen jungen Tyrannen, mit gutem Gedächtniss und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, mannhaft und grossartig gesinnt, dabei so glücklich, dass zu seiner Zeit ein tüchtiger Gesetzgeber lebte und durch einen günstigen Zufall zu ihm geführt würde, so wäre von Seiten der Gottheit fast Alles geschehen, um einen Staat im höchsten Grade glücklich zu machen« (vgl. Rep. 6, 502).

Nicht leicht hat jemals ein philosophisches Werk in den verschiedensten Zeiten so grosses Aufsehen erregt, so grosse Bewunderung gewonnen, so vielfachen Einfluss ausgeübt, wie die platonische Politeia. Fast jede nicht die constitutionelle Mitte haltende Staats- und Gesellschaftsverfassung kann sich auf sie berufen, das patriarchalische Bevormundungsregiment mit seiner Lehre vom beschränkten Unterthanenverstand und der gestrengste Militärabsolutismus so gut wie der Eigenthum und Ehe verneinende socialistische Communismus. Ebenso gross wie die Bewunderung war aber auch immer, schon von Aristoteles an, der Widerspruch, welchen das Ganze gegen sich hervorrief. Und gewiss mit Recht. Dieser platonische Staat ist Das, was die Griechen παιδιά (Spiel) nannten, er ist eine poëtische Verirrung auf praktischem Gebiet, er ist eine phantastisch doctrinäre Gewaltthätigkeit, welche die zwei (an ganz richtigen) Hauptpostulate, welche sie aufstellt, die Einheit des Staats und die Herrschaft der Tüchtigen, geradezu tyrannisch ausgeführt haben möchte: tyrannisch gegen die Natur, gegen alles natürliche Gefühl (durch Zerstörung der Familie in den beiden obern Ständen), tyrannisch gegen die Freiheit der grossen Mehrzahl der Staatsangehörigen, tyrannisch gegen alle gesunden nationalökonomischen Begriffe, tyrannisch gegen die sittliche Gleichheit aller Menschen,

d. h. gegen die gleiche sittliche Bestimmung, gegen das gleiche Recht Aller zu sittlichen Menschen erzogen zu werden, tyrannisch sogar gegen die Sittlichkeit selbst in ihren aus Sparta entlehnten Weisungen über Aussetzung schwächlicher Kinder u. s. f. Das erste der Postulate Plato's, die Staatseinheit, hat ihm durch despotische Uebersteigerung das zweite, die Staatstugend (S. 444), empfindlich geschädigt, die Politik hat ihm die Moral verdorben. Höchst einseitig ist ferner die exclusive militärische Organisation der »Hüter«, ersonnen nicht, wie Plato sich anstellt, zum Behuf der Wehrhaftmachung des Staats im Kriege, sondern zum Zweck der Wehrlosmachung der niedern Stände gegen die höhern im Frieden und überhaupt zu aller Zeit. Auch ist dieses Verfassungswerk etwas abstract Gemachtes, nichts organisch aus dem Wesen der Menschheit Entsprungenes und darum auch so künstlich, dass es in Wirklichkeit gar nicht auszuführen wäre, ausser etwa mit Zuhilfenahme absoluter hierarchischer Unmündigmachung der Masse der Staatsbürger gegenüber als heilig verehrten Obern, wie der Dalai-Lama in Tibet oder die Jesuitenväter in Paraguay. Erklärlich ist dasselbe allerdings einerseits durch Plato's unbedingte Begeisterung für Das, was ihm das Gute war, durch das rücksichtslos Durchgreifende seines Naturells, durch seinen schlechthinigen Widerwillen gegen jede Art von Anarchie, durch den in ihm lebenden gleichgrossen philosophischen und politischen Aristokratismus, andererseits durch die Kleinheit der hellenischen Stadtstaaten, welche Experimente solcher Art leicht erscheinen lassen konnte, durch das ewige Verfassung- und Gesetzemachen in diesen wie ein Schiff ohne Ballast in stetem Wechsel und Wirbel herumgeworfenen kleinen Staatswesen, durch die grosse Mannigfaltigkeit schon bestehender hellenischer Staatsformen, welchen noch eine weitere hinzuzufügen man unbedenklich wagen zu können glauben durfte, ferner durch das Vorbild Sparta's und des pythagoreischen Tugend- und Herrscherbundes, durch Plato's Bekanntschaft mit dem ägyptischen Kastenwesen (S. 368), sowie durch die damals im Zunehmen begriffene Kunde von Sitten und Einrichtungen auch sonstiger nichthellenischer Völker, unter welchen sich Plato für seine turnenden und kriegführenden Weiber wie auf die Amazonen so auf die noch zu seiner Zeit das Kriegsgeschäft treibenden Sauromatinnen am schwarzen Meere beruft (Leg. 7, 804 ff.).

So paradox nun aber das Ganze ist, einen hohen Werth hat es einmal als Kritik, d. h. dadurch, dass es (nebst dem »Staatsmann« S. 441) die bestehenden Staatsformen darauf ansieht, ob und wieweit sie dem Begriff des Staats genügen. Sehr hübsch ist namentlich die Charakterisirung und Beurtheilung der absoluten Demokratie, welche im achten Buche von p. 562 an gegeben wird. »Unersättlich ist sie in Dem, was sie für ihr Gut hält, in der Freiheit. Wenn einer solchen Stadt schlechte Mundschenken vorstehen und sie sich über Gebühr im ungemischten Freiheitswein berauscht, so wird sie ihre Obrigkeiten, falls diese nicht ganz zahm sind und jegliche Freiheit gewähren, zur Strafe ziehen, indem sie ihnen schuldgibt, bösartig und oligarchisch zu sein. Und welche den Obrigkeiten gehorchen, diese misshandelt sie als knechtisch gesinnte und gar nichts werthe; nur Obrigkeiten, welche sich wie Untergebene, und Untergebene, welche sich wie Obrigkeiten anstellen, werden gelobt und geehrt. So muss sich denn die Freiheit nothwendig überallhin erstrecken, sie schleicht sich auch in die Häuser ein, die Väter machen den Söhnen nach und fürchten sie, die Söhne scheuen die Väter nicht und stellen sich ihnen gleich, um recht frei zu sein; ebenso macht sich der Hintersasse und der Fremde dem Bürger ebenbürtig und umgekehrt. Der Lehrer zittert vor seinen Hörern und schmeichelt ihnen, sie machen sich nichts aus ihm; auch sonst halten sich die Jungen den Alten gleich, diese aber setzen sich unter die Jugend und suchen es ihr nachzuthun an Fülle des Witzes und lustiger Einfälle, damit es nicht das Ansehen gewinne, als seien sie griesgrämig oder herrschsüchtig. Selbst dem Vieh pflanzt sich Ungebundenheit ein, die Hündinnen sind da nach dem Sprichwort wie die Herrinnen, Pferde und Esel sind gewohnt ganz frei und vornehm immer gradaus zu schreiten und auf der Strasse Jeden anzurempeln, der ihnen nicht aus dem Wege geht. Und wie zartempfindsam durch all Das die Seele der Bürger wird, so dass sie beim geringsten Zwang gleich unwirsch sind und nichts dergleichen vertragen können! Am Ende kümmern sie sich auch um die Gesetze nichts, seien es geschriebene oder ungeschriebene, denn sie wollen eben keinerlei Herren über sich haben« (wozu aber noch zu bemerken ist, dass Plato 6,500 gegen die demokratische Menge doch so gerecht ist, ihr zuzugestehen, dass an ihrer Feindschaft gegen die Männer des Den-

kens nicht eigene Bosheit, sondern solche Leute [Sophisten und Rhetoren] schuld seien, welche ungebührlich von aussen hereingeschwärmt sich selber gegenseitig schmähen und ebenso mit ihren ewigen Streitreden über Menschenhändel die Philosophie herabwürdigen). Hochbedeutend ist schliesslich der doctrinelle Werth, welchen das Ganze dadurch hat, dass es die sämmtlichen Gesichtspuncte scharf heraushebt, welche in Betracht kommen müssen, um einen Vollbegriff von der Aufgabe des Staates zu haben. Alle Postulate (mit Ausnahme der Freiheit) sind aufgestellt, welche eine Staatslehre berücksichtigen soll: Ordnung, Eintracht, Fernhaltung aller Einmischung von persönlichen, Familien- und Factionsinteressen in's Oeffentliche und Allgemeine, Sorge für Zufriedenheit aller Staatsangehörigen namentlich durch Berufszutheilung an Jeden gemäss seiner Individualität, Vorsorge gegen Pauperismus wie gegen Besitzoligarchie, tüchtige Erziehung der Staatsbürger, selbstständige Uebung der Kriegskunst, wissenschaftliche Bildung als Vorbedingung des Staatsdienstes, Aufrichtung eines nicht blos politischen, sondern zugleich ethischen, Sittlichkeit zur obersten Macht erhebenden, sie den Staatsbürgern einpflanzenden und zur andern Natur machenden Gemeinwesens. Sind alle diese Probleme nicht wirklich gelöst, so sind sie doch zum Bewusstsein gebracht, es ist eine szs. schöpferische Kritik, welche Plato übt und mit welcher er aller spätern Staatsphilosophie die Wege gewiesen hat.

In seinen spätern Jahren erhob sich Plato zu einer weniger subjectiven, der concreten Wirklichkeit mehr Rechnung tragenden praktischen Philosophie, welche jedoch seinen idealistischen Standpunct in ethischer Beziehung keineswegs aufgibt oder abschwächt, sondern in Vielem zu einer geläutertern Gestaltung desselben gelangt. Es geschieht diess in den zwölf Büchern über die Gesetze, welche szs. das politisch-moralische Vermächtniss Plato's an die Nachwelt bilden. Verdunkelt durch das geistreiche Werk über den »Staat« sind sie dessungeachtet ein ächtes Denkmal der Sinnesweise unseres Philosophen und zeichnen sich vor jenem aus durch manche Fortschritte in richtigerer Auffassung einzelner Seiten des Sittlichen, durch eine reinere und humanere Anschauung und durch das Praktischere ihrer Vorschläge zu Verbesserungen des Staats- und Rechtslebens. Geschrieben sind sie

nicht vor dem Jahr 356, da 1, 638 die Unterwerfung der unteritalischen Stadt Lokri durch Dionys II. erwähnt wird, welche erst einige Zeit nach seiner ersten Vertreibung aus Syrakus (a. 358) fällt (Susemihl, Uebersetzung S. 974). Wie alle platonischen Schriften, so ist auch diese nicht ohne eine dialogische Einkleidung. Ein ungenannter alter Athener (Plato selbst) hält bei Knosos auf der Insel Kreta, welche wegen ihrer von Minos und durch ihn von Zeus stammenden Gesetze bei den Hellenen hochberühmt war, mit zwei andern, Athen befreundeten Greisen, dem Kreter Klinias und dem Spartaner Megillus, eine Unterredung über die beste Art und Weise der Staatseinrichtung.

In den zwei ersten das Ganze einleitenden Büchern ist hauptsächlich beachtenswerth, was in ihnen (wie auch noch später) über die Moral, welche Plato diesem Werk über den Staat zu Grund legen will, ausgesprochen wird. Die sokratisch intellectualistische Auffassung der Tugend wird hier noch entschiedener verlassen, als in der Politeia (S. 405 f.). Plato erkennt jetzt die Wichtigkeit des Gefühls oder Gemüths für das sittliche Leben wahrheitsgemäss an. Die erste Empfindung, die der Mensch hat, ist Lust und Unlust (τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην); mittelst dieser bildet sich auch Tugend und Schlechtigkeit zuerst der Seele an (καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον ταῦτ' εἶναι 2, 653). Allerdings ist die Vernunft (λόγος) Dasjenige, was das Rechte erkennt, aber das Fühlen geht dem Erkennen zeitlich voran, und ob der Mensch zur richtigen Erkenntniss gelangt, ist mehr zufällig (εὐτυχές), wiewol Jeder erst wenn er auch sie hat ganz vollkommen ist. Hauptsache ist daher eine Erziehung (παιδεία), welche es dahin bringt, dass Lust und Liebe (ἡδονὴ καὶ φιλία), Unlust und Abneigung (λύπη καὶ μῖσος) zur rechten Zeit d. h. schon von Kindheit an auf das Richtige hingeleitet und so mit der Vernunft gleich von vorn herein einstimmig gemacht werden (ebd.). Niemand wird sich auch im spätern Leben freiwillig dazu bringen lassen, Etwas zu thun, was für ihn nicht mehr Freude (χαίρειν) als Schmerz zur Folge hat (2,663); auch deswegen muss daraufhingewirkt werden, dass der Mensch das Gute lieben lernt; man muss dazu gebracht werden, zu hassen, was man hassen soll, zu lieben, was man lieben soll, μισεῖν ἃ χρὴ μισεῖν, στέργειν ἃ δεῖ στέργειν (2, 653). Oder:

das Wichtigste ist (ebd.), dass man an das Richtige gewöhnt werde (ὀρθῶς ἐθίζεσθαι); man muss gut werden, wie es immer geschehen mag, durch Sitte, ἦθος, oder durch eine Beschäftigung, ἐπιτήδευμα, oder durch irgendwelches Begehren, ἐπιθυμία, oder durch richtige Meinung, δόξα, oder durch Kenntnisse, μαθήματα (6, 770); die grösste »Unwissenheit«, ἐσχάτη ἀμαθία, ist — wenn man diesen Begriff beibehalten will — der Widerstreit von Unlust und Lust gegen Das, was die Vernunft vorschreibt, ἡ διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν (3, 689) oder, wie es 2, 659 heisst, gegen den Grundsatz, welchen das (von der Vernunft gegebene) Gesetz für den richtigen erklärt, τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον. Wie Plato jetzt die ethische Wichtigkeit der Lust und Unlust erkennt, welche ihm einst während seines Kampfes gegen den Hedonismus noch fern geblieben war, so macht er nunmehr auch auf eine früher bei ihm zurücktretende Quelle des Bösen aufmerksam, auf die in der Natur des Menschen so tief und so allgemein wurzelnde Selbstliebe, ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία. Sie verzeiht sich, sagt er, Jeder gerne, indem man behauptet, der Mensch liebe sich von Natur und habe das volle Recht dazu; in der That aber bringt die zu starke Selbstliebe Vergehen und Fehler (ἁμαρτήματα) aller Art hervor, weil sie uns gegen unsere eigenen Mängel blind macht, und weil sie den Menschen dahin führt, sich selbst höher als die Wahrheit zu schätzen, so dass er das richtige Urtheil über sittliche Dinge verliert (5, 731 f.). Die Erziehung zur Tugend muss daher von frühster Jugend an beginnen (2, 659) und das ganze Leben über (1, 631) fortgehen durch alle hiezu geeigneten Mittel, z. B. mittelst Verbreitung sittlicher Gesinnungen durch Poesie, Musik und Tanz, welche das sittliche Gefühl veredeln (B. 2), durch Gesetze, welche die Bürger über die wahrhaften Güter belehren (1, 631), desgleichen durch solche, welche Abhärtung, Uebung in Tapferkeit, sowie alle sonstige Tugend befördern, aller Schlechtigkeit entgegentreten (629 f.), und endlich namentlich dadurch, dass alle Gesetze nicht blos, wie gewöhnlich, mit Strafandrohungen, sondern mit Vernunftgründen versehen werden in der Gestalt von Einleitungen (προοίμια), welche die den Gesetzen zur Unterlage dienenden sittlichen Wahrheiten ausführlich darlegen und so die Gemüther nicht durch rohen Zwang (βία), sondern durch den milden Weg der Ueberzeugung (πειθώ)

und Zusprache (παραμυθία) zur Achtung vor den Gesetzen bringen (4, 719 ff. 9, 858 f. 10, 890 f.). Ein Hauptpunct bei aller Tugendgesetzgebung ist nun aber folgender. Es darf nicht, wie in Sparta [und in Plato's eigener früherer Politeia], die Tapferkeit vor andern Tugenden bevorzugt, sondern es muss die ganze Tugend gelehrt und gepflegt werden; Gesetze sind zu machen nicht blos oder vorherrschend für den Kriegszustand, sondern für Das, was das Höchste von Allem ist, für Frieden und Freundschaft der Menschen unter einander, εἰρήνη καὶ φιλοφροσύνη (1, 628); die Tapferkeit hat nicht den obersten, sondern nur den untersten Rang unter den Tugenden anzusprechen, höher als sie steht z. B. die Treue, Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit, welche nichts Anderes ist als vollkommene Gerechtigkeit (630. 5, 730. 738); Liebe zu Menschen, φιλία, Neidlosigkeit, Mittheilsamkeit, Mitleidigkeit, Sanftmuth muss der Tüchtige ebenso haben wie Eifer und Muth, wenn er ein geehrter Mann im Staate sein will (730 f.).

Im dritten Buche wendet sich Plato zum Hauptgegenstande seiner Schrift, zur Lehre vom wahren Staate. Und zwar thut er diess, indem er nach einem Rückblick auf die durch Sitteneinfalt glückliche Urzeit des Menschengeschlechts (3, 677 ff.) zunächst den Ursprung der Staaten und Staatsverfassungen untersucht. Das Erste waren patriarchalisch regierte (πατρονομούμενοι) Familien, in welchen der Aelteste (ὁ πρεσβύτατος) die Herrschaft (δυναστεία) hatte. Durch Vereinigung mehrerer solcher Familien entstanden Staaten (πόλεις); aus den früher obenanstehenden Familienhäuptern giengen hervor Aristokratien (ἀριστοκρατίαι) oder auch Monarchien (βασιλεῖαι), wie z. B. die später durch die Gerusia und die Ephoren temperirte lakedämonische (σύμμικτος βασιλεία 3, 692). Diese letztere ist eine heilsame und in Bezug auf Dauer die beste Staatsform. Jede gute Verfassung sollte von Monarchie und von Demokratie (kurz eingeführt 3, 693) Etwas an sich haben, um (durch das erstere Element) Einsicht (φρόνησις) oder Vernunft (νοῦς), (durch das andere) Freiheit (ἐλευθερία) und Freundschaft der Bürger unter einander (φιλία) zu gewinnen statt des Hasses, welchen despotische Monarchie erzeugt (3, 693. 697. 701). Oder, wie es 6, 756 f. heisst, jede Verfassung sollte die Mitte halten zwischen monarchischer und demokratischer Einrichtung. Denn Sclaven und Herrn werden schwerlich jemals Freunde unter sich werden, und ebensowenig

können es werden schlechte und tüchtige Leute, wenn man ihnen Beiden gleiche Macht und Ehre zutheilt, wie das die reine Demokratie will: »die gleichen Dinge werden ungleich, wenn sie an ungleiche Leute kommen und hiedurch das richtige Verhältniss (zwischen persönlicher Würdigkeit und dem Jedem zugetheilten Mass von Macht und Ehre) aufhört (τοῖς ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου); es ist ein altes Wort, dass Gleichheit Freundschaft (ἰσότης φιλότητα) bewirkt, aber es gibt zwei Gleichheiten: die eine ist einfache Gleichheit der Zahl (arithmetische Gleichheit), die andere aber, die wahrhafteste und beste, ist diejenige, welche dem Grössern mehr und dem Geringeren weniger zutheilt und so ihre Gaben im rechten Verhältniss (in Proportion) zu der Natur und Tüchtigkeit der zu Begabenden verleiht (τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει, μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὐτῶν φύσιν ἑκατέρῳ, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζοσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοὐναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον); auch die Ungleichheit des Vermögens kommt bei dieser wahrhaft gleichmässigen Zutheilung z. B. von Aemtern und Machtbefugnissen nothwendig in Betracht, wenn man volle Verhältnissmässigkeit beobachten will (5, 744). Diese Gleichheit (die »geometrische Gleichheit« Gorg. 508. S. 376) ist Staatsgerechtigkeit (τὸ πολιτικὸν δίκαιον); die arithmetische Gleichheit Aller in Allem (wie die Demokratie sie will) darf nicht überall angewendet werden (6, 757 f.). Wo jene wichtigste Gleichheit nicht ist, da werden die Staaten voll Aufruhr und Zwietracht (weil die Würdigen zu wenig und die Unwürdigen zu viel haben), und so sind denn auch (8, 832. 4, 715) die meisten der gewöhnlichen Staaten, Demokratie (3, 698—701), Oligarchie, Tyrannis, keine wirklichen Verfassungen, πολιτεῖαι, sondern Zwietrachtsinstitute, στασιωτεῖαι (vgl. S. 441). Nachdem 3, 702 die meisten vorläufigen Erörterungen beendigt sind, erklärt der Kreter Klinias, er habe den Auftrag eine Verfassung für eine eben jetzt zu gründende kretische Colonie zu entwerfen und bitte die beiden Freunde ihm hiezu Beistand zu leisten; damit wird der Uebergang zu den weitern Büchern gemacht, welche das Bild eines wahren Staates entwerfen sollen.

Ehe Plato die vollständigere Ausführung hievon gibt, bemerkt

er 5, 739 f., der vollkommenste Staat sei zu jeder Zeit derjenige, in welchem Alles Gemeingut ist und gleiche Gesinnung alle seine Glieder durchdringt, d. h. der Staat, wie er ihn in seiner Politeia dargestellt hatte, er bleibe daher auch das höchste Muster, das alle Verfassungen zu verwirklichen suchen müssen; weil aber für die jetzige Menschenart und ihre Erziehung und Bildung jener Staat zu viel verlangen würde, so solle hier nur ein ihm möglichst nahe kommender Staat zweiten Rangs vorgelegt werden, entsprechend den im Bisherigen aufgestellten Grundsätzen. Derselbe soll sein eine Stadt mit dem nöthigen Gebiete, eine Land-, nicht eine Seestadt, da in letztern die Leute gewinnsüchtig und trugliebend und hiedurch böswillig und treulos gegen einander zu werden pflegen, also mindestens 80 Stadien vom Meer entfernt (4,704 f.). Die Bevölkerung des Staates soll so zahlreich sein, dass er gegen feindliche Nachbarn sich halten, freundlichen gegen ihre Feinde beistehen kann, er soll 5040 Bürger oder Familien in sich umschliessen (eine Zahl, welche nach 5, 738 und 6, 771 aus mathematischen hier nicht näher zu erwähnenden Gründen gewählt ist). Unter diese ist das Land arithmetisch [nicht proportional, damit keiner sich zurückgesetzt sehe] gleich oder genauer (mit Rücksicht auf die verschiedene Fruchtbarkeit einzelner Grundstücke p. 745) gleichwerthig in ebensoviele Theile zu verloosen 5, 744. 6, 757 (diess ist das »demokratische« Element der Verfassung S. 465). Die Zahl der Familien und Familiengüter ist für alle Zeit möglichst zu sichern durch Beschränkung des Erbrechts auf den ältesten Sohn, durch Adoptionen seitens kinderloser Väter und durch Colonisationen; veräussert darf, damit keine Verarmung entstehe (vgl. 744), ein Familiengrundstück niemals werden (5, 737 ff.). Die Bürger dürfen keine eines freien Mannes unwürdigen banausischen Geschäfte, kein Handwerk (5, 741. 8, 846) und keinen Aus- und Einfuhrhandel treiben, diess Alles ist Fremden und Beisassen (848 ff. 11, 919 ff.) zu überlassen; Bürger dürfen allerdings mit den Erzeugnissen des Landes unter sich Verkehr treiben, aber lediglich auf dem Weg des Tauschs auf öffentlichem Markt (849. 11, 915), und zwar mittelst eines blos daheim curshabenden Geldes, mittelst dessen sie auch Geschäftsleute, Taglöhner und Sclaven bezahlen können (5, 742). Zins nehmen ist verboten; kein Schuldner ist verbunden solchen zu entrichten; er darf vielmehr ein Capital, das ihm gegen

Zins gegeben war, für sich behalten, »denn nicht Reichthum und Macht, sondern Tugend und Glückseligkeit durch sie ist Zweck des Staats« (5, 742); wer seinen Besitz über das Vierfache des Werthes eines Familiengrundstücks hinaus vermehrt hat, hat diesen Ueberschuss dem Staate abzuliefern (5, 744); den heirathenden Töchtern darf keine Mitgift gegeben werden (5, 742). Fremde und Freigelassene, deren Vermögen grösser geworden ist als der Census der dritten Bürgerclasse (s. u.), müssen bei Todesstrafe auswandern mit Dem, was sie haben (11, 915), ja es darf überhaupt in der Regel kein Fremder als Beisasse länger als 20 Jahre im Lande bleiben (8, 850). Ueber die Gewerbe spricht sich Plato, obwol er sie den Staatsbürgern verbieten will, ganz und gar nicht im Geist des hellenischen Aristokratismus (S. 138), sondern sehr gerecht und vernünftig aus (vgl. S. 266. 288): »alle mehr oder weniger anständigen (εὐσχήμονα) Geschäfte stammen aus nützlichen Zwecken; Kaufleute, Krämer, Gastwirthe u. s. f. erleichtern Jedermann die Beschaffung der nöthigen Bedürfnisse, und sie tragen zur Herstellung gleichmässiger (»symmetrischer«) Vermögensverhältnisse [auf Seiten der Verkäufer und der Käufer] bei dadurch, dass mittelst des Geldes gegenseitiger Austausch des Besitzes stattfindet; verrufen sind diese Gewerbe blos weil sie meist mit unrechtmässiger Habsucht betrieben werden; wenn sie gerecht betrieben würden, so wären sie lieb und werth und wie Mütter und Ammen geehrt (daher p. 920, um Ehrlichkeit in den Verkehr zu bringen, Festsetzung der Waarenpreise durch die Gesetzeshüter angeordnet wird); geradezu hochzuschätzen und je nach Umständen durch grosse Ehren zu belohnen sind die Werkmeister, die der Athene und dem Hephästos, und die Meister der Verfertigung von Kriegswerkzeugen, welche der Athene und dem Ares heilig sind« (11, 918—921). Die Sclaverei ist etwas Leidiges und der Unterschied zwischen Freien und Unfreien ist schwer festzustellen; aber sie ist unentbehrlich wegen der den Bürgern nicht aufzulegenden niedern Geschäfte; verwöhnen soll man die Sclaven nicht, aber auch nicht roh behandeln, noch weniger als Unsersgleichen; wer die misshandelt, über welche er unumschränkte Macht hat, der zeigt, dass er keine Liebe zur Gerechtigkeit in sich trägt (6, 776 ff.). Das Eigenthum ist durch Gesetze streng zu schützen, z. B. die Bestehlung des Staats bei Fremden und Sclaven durch Leibes- oder

Geldstrafen, bei Bürgern durch Todesstrafe zu sühnen (12, 942). Je besser es nun aber die Bürger durch die ökonomischen und socialen Einrichtungen des Staates haben (7, 806), desto mehr muss der Gefahr der Verweichlichung und Ueppigkeit entgegengewirkt werden. Die Männer und Jünglinge müssen sich steter Kriegsübungen befleissen (8, 829 ff.); auch die Frauen sollten eigentlich ganz wie die Männer zu Dienstleistungen für den Staat heranerzogen werden, damit nicht die Hälfte der Bevölkerung ungenützt bleibe (7, 804 ff.); es sollen ihnen allerdings nur nöthigen Falls und mit Schonung Kriegsgeschäfte auferlegt (6, 785), aber sie sollen so weit kriegskundig und kriegstüchtig werden, dass sie im Stande sind, wenn das Heer der Männer im Felde steht, die Stadt gegen anrückende Feinde zu vertheidigen; das ist besser als dass sie bei Gefahren in die Tempel stürzen (und wimmern und wehklagen) und so das Menschengeschlecht in den Ruf bringen, es sei feiger als die Thiere, welche ihre Jungen gegen die stärksten ihresgleichen vertheidigen (7, 813 f.) Auch die Jagd ist ein gutes Mittel zur Uebung und Stärkung; nur soll man sich nicht mit dem faulen Legen von Garnen und Schlingen für Landthiere und mit dem gleich faulen Fangen von Fischen durch Angeln und Netze, die man szs. für sich arbeiten lässt, beschäftigen, und auch die Liebe zu dem hinterlistigen und darum unedeln Vogelstellen möge sich nie eines Jünglings bemächtigen; ganz entbehren kann man zwar letzteres Beides nicht, aber hochzuhalten ist nur diejenige Jagd, welche mit siegreichem Muth keine Anstrengungen scheut die Stärke wilder Thiere zu bezwingen behufs Uebung in Tapferkeit (7, 823 f.). Die Tapferkeit ist jedoch, wie schon gesehen (S. 464), nicht diejenige Tugend, welche allein oder auch nur vorzugsweise gepflegt werden soll; die Bürger des Staates sollen alle Tugenden haben; eine dieses Ziel erstrebende Erziehung, sie ist die Hauptangelegenheit, um welche es sich im ganzen Staatsleben handelt. Körper und Seele müssen von frühster Kindheit an so gut als nur irgend möglich ausgebildet werden (7, 788). Plato geht auf Alles ein, was hiezu gehören kann. Er macht aufmerksam auf die Wichtigkeit, welche die Bewegung für alles gesunde Wachsthum hat, er fordert, dass schon die künftigen Mütter fleissig spazierengehen und dann das Neugeborene fleissig ausser dem Hause umhergetragen werde, er redet sowol gegen Verzärtelung als gegen harte

Behandlung, welche die Seele erniedrigt und das Gemüth verbittert, er verlangt Sorge für Spiele und für Aufsicht bei denselben von Staatswegen; vom sechsten Jahr an sollen die Knaben, wenn sie sich dazu anlassen auch die Mädchen, Reiten, Bogen-, Schleuder-, Speerschiessen lernen, wobei namentlich auch darauf zu halten ist, dass die Jungen beide Hände und Arme gleich gut gebrauchen lernen, statt, wie es gewöhnlich geschieht, die linken Glieder verkümmern und szs. lahm werden zu lassen. Weiter sind zu lernen Ringen, Tanz, sowohl der ernstere, der die Redeweise der Muse nachahmt und eine edle und würdige Haltung bewahrt, als der leichtere, welcher Uebung und Darstellung der Behendigkeit und Schönheit des Körpers und seiner Glieder zum Zwecke hat; schon die Kinder sollen Wettkämpfe und andere Uebungen anstellen und den Göttern zu Ehren in Waffen oder auch zu Pferde Festaufzüge halten, und endlich soll der Gesang in aller Weise gepflegt werden. Freilich aber sind Aenderungen in den Spielen der Jugend, sowie in Tanz und Gesang fernzuhalten; ebenso ist darauf zu sehen, dass nur gelernt und gehört werde, was fromm und ehrbar ist, und dass alle Tänze und Gesänge wie bei den Aegyptern geheiligt d. h. in Verbindung mit religiösen Feierlichkeiten gebracht werden. In und ausserhalb der Stadt sind Turn- und andere Lehranstalten zu erbauen, und keinem Vater soll es freigestellt sein, seine Kinder diese Schulen besuchen zu lassen oder nicht. Mit dem zehnten Jahr soll beginnen Unterricht im Lesen und Schreiben; weiter soll Rechenkunst, welche die Köpfe aufweckt und schärft (vgl. 5, 747), und Anderes gelehrt werden, was die Bürger für Haus- und Staatsverwaltung und für Vorbereitung zur Kriegswissenschaft bedürfen; auch Geometrie und Astronomie soll nicht ungelernt bleiben, und für guten ethischen Unterricht soll gesorgt werden durch Fernhaltung aller schlechten dichterischen und sonstigen Geisteserzeugnisse, z. B. durch eine strenge Theatercensur, sowie dadurch, dass man der Jugend gute Bücher, wie z. B. eben unsere Unterredungen über die Gesetze (vgl. S. 463) zum Lesen [als Bibel] in die Hand gibt (7, 788—824 vgl. 10, 891. 12, 957). Behufs zweckmässiger Leitung dieses ganzen Erziehungswesens ist alle sechs Jahre ein eigener oberster Vorsteher desselben, der ἐπιμελητὴς τῆς παιδείας, zu erwählen; er muss Familienvater und der tüchtigste Mann sein, den man dazu finden kann. Denn dieses Amt

ist unter allen hohen Staatsämtern das wichtigste: »bei Allem, was heranwächst, kommt es in erster Linie darauf an, dass der erste Keim sich glücklich entwickle, um es zur Vollendung in seiner Art zu bringen, und zwar nicht blos bei Pflanzen und bei zahmen und wilden Thieren; denn der Mensch, den wir unter die zahmen Wesen zählen, pflegt doch nur dann, wenn eine glückliche Natur bei ihm durch gute Erziehung ausgebildet ist, das gezähmteste und gottähnlichste zu werden; wenn er dagegen nicht hinreichend oder nicht gut erzogen ist, gerade das wildeste von allen, welche die Erde hervorbringt« (6, 765 f.).

Ein grosser Gewinn ist der spätern platonischen Ethik durch die Restitution der Monogamie und damit der Familie statt des dereinstigen Frauencommunismus erwachsen. Zunächst aus politischem Grund (damit die 5040 Familien wo möglich erhalten bleiben), aber auch von ethischem Gesichtspunct aus fordert Plato 4, 721 (6, 774) Verehelichung jedes Bürgers, sobald er sein 30—35tes Lebensjahr erreicht hat. Wer es nicht gethan hat, soll jährlich um so oder so viel gestraft werden, damit er nicht glaube, das ledige Leben bringe ihm Ersparniss und Bequemlichkeit, und desgleichen soll er an keinen Ehren theilhaben, welche den Aelteren von Seiten der Jüngern zu erweisen sind. »Das Menschengeschlecht hat von Natur Unsterblichkeit, es ist etwas mit der Gesammtheit der Zeit so Verwachsenes, dass es unaufhörlich mit ihr fortläuft und fortlaufen wird, unsterblich dadurch, dass es durch Erzeugung von Kindern und Kindeskindern sich stets als Einunddasselbe forterhält; dieser Unsterblichkeit [d. h. seines Antheils daran] sich freiwillig berauben kann nicht für recht gelten; jeder Mensch empfindet eine natürliche Sehnsucht nach ihr, wie ja auch der Wunsch berühmt zu werden und überhaupt nicht namenlos unter der Erde zu liegen eine solche Sehnsucht ist« (4, 721. vgl. S. 425). Im achten Buch p. 836—842 (auch 1, 636) spricht Plato (wie theilweise schon Rep. 3, 402 f.) sehr energisch gegen das namentlich in Sparta und Kreta geduldete pseudoerotische Nationallaster, das wie aller Mann- und Ehrenhaftigkeit so schon der Natur zuwider ist, »indem es auf Fels und Stein, wo kein Zeugungskeim Wurzel schlagen kann, sät und so die Fortpflanzung verhindert«; nicht minder entschieden erlaubt er blos die eheliche auf Kindererzeugung gerichtete Verbindung beider Geschlechter und fordert die Heilighaltung

der Ehe, indem er zugleich hofft, die Macht der allgemeinen Meinung und Ueberzeugung werde allmälig alle diesen Geboten entgegenstehenden Sitten und Vorstellungen überwinden. Er weist in diesen seinen Ermahnungen auch auf die Thierwelt hin, wo z. B. die Männchen und Weibchen der Vögel einander treu anhänglich sind (weit besser und edler als später die Stoiker, welche auf die Thiere sich beriefen, um die ungeordnete Geschlechterverbindung als das Naturgemässe und Wahre zu erweisen). 11, 930 wird verordnet, dass Scheidung der Ehe (welche bei den Hellenen sonst dem Manne ganz frei stand), wenn sie je nothwendig wird, durch die Gesetzeshüter (s. u.) und durch die für Familiensachen 6, 784. 7, 794. 11, 929 eingesetzte Behörde der Eheaufseherinnen verfügt werde (freilich sollen auch unfruchtbare Ehen, im Interesse des Staats, aufgelöst werden 6, 784). Ganz besonders eindringlich wird die dankbare Achtung und Verehrung der Eltern empfohlen 4, 717. 11, 930—932: wir sollen die Götter mehr ehren in den lebendigen Bildern von sich selbst, die sie uns in unsern Vätern und Ahnen vor Augen gestellt haben, als in den leblosen Bildern, die für und gegen uns nichts thun, während von Jenen Segen oder Fluch auf uns ausgehen kann. Ueberall, sehen wir mit Befriedigung, ist Plato von den extravaganten Theorien seiner mittlern Zeit zur reinen ethischen Lehre, wie sie einst der Pythagoreismus aufgestellt hatte, zurückgekehrt.

Einen grossen Theil des ganzen Werks nehmen die Strafgesetze ein. Die Ausführlichkeit derselben begründet Plato 9, 874 f. folgendermassen. »Die Menschen müssen nothwendig Gesetze haben, sonst sind sie nicht besser als die wildesten Thiere; der Grund hievon ist, dass kein Mensch von Natur weiss, was der bürgerlichen Gesellschaft zuträglich ist, noch auch, wenn er das Heilsamste wirklich erkannte, es auszuführen stets die Kraft und den Willen hat. Namentlich sobald Einer unumschränkter Staatsherrscher wird, ist er schwerlich stark genug, dem allgemeinen Besten sein Sonderinteresse nachzusetzen, sondern die sterbliche Natur wird ihn stets zur Habsucht und zur Wahrnehmung seines eigenen Vortheils treiben, ihn vernunftlos alles Unangenehme fliehen und jeder Lust nachjagen lassen und so immer grössere Finsterniss über sein Gemüth verbreiten, ihm selbst und dem Staate zum Verderben (oder, wie es 3, 701 heisst, »die alte Titanennatur

tritt hervor und kümmert sich um nichts« Menschliches und Göttliches). Sollte einmal ein Mensch unter besonderer göttlicher Fügung geboren werden, welchem von Natur die Fähigkeit innwohnte den Grundsatz des Vorranges des allgemeinen Besten vor dem persönlichen zu erfassen (und festzuhalten, wie Susemihl richtig hinzufügt), so würde es für ihn keiner ihn beherrschenden Gesetze bedürfen. An sich steht kein Gesetz und keine Ordnung höher als die Einsicht (ἐπιστήμη), und an sich ist es nicht recht, dass die Vernunft die Unterthanin und Sclavin von irgend Etwas sei, sondern vielmehr, dass sie über Alles herrsche, wenn anders ihr Wesen doch eben die Wahrheit und Freiheit ist, so aber, denn solche Menschen gibt es nun einmal nicht oder doch höchst wenige, müssen wir uns an das Zweite halten, an Ordnung und Gesetz.« Diese Worte, welche Plato eigentlich noch besser seiner Staats- als seiner Justizverfassung vorangestellt hätte — 3, 691 wird allerdings etwas Aehnliches gesagt —, diese Worte zeigen in einleuchtender Weise, wie er von seiner dereinst im »Staatsmann« (S. 440) ausgesprochenen Forderung der durch buchstäbliches Gesetz nicht beschränkten Autokratie der Vernunft zurückgekommen ist, allerdings ohne die Berechtigung der letztern zu freiem Vorgehen und damit ihre Würde aufzugeben trotz alles strengen Conservatismus, zu welchem er jetzt gelangt ist. Was die einzelnen Gesetze betrifft, so legt er nunmehr den Hauptnachdruck auf Einschärfung und Erhaltung des Glaubens an die Götter und von hier aus auf die Verehrung derselben in der althergebrachten religiösen Weise. Er hat die Ansicht, der Glaube an die Götter sei nothwendig, um den Menschen vom Bösen abzuhalten (10, 885), weil er zugleich Glaube daran ist, dass es eine höhere Gerechtigkeit oder eine moralische Weltordnung gibt, welche überall das Gute befördert und ohne Nachsicht das Schlechte bestraft (4, 716). »Gott, welcher Anfang Mitte und Ende von Allem ist, er, nicht der Mensch, wie Einige wollten (S. 226), ist das Mass aller Dinge; ihm muss man folgen und gleich zu werden suchen (4, 716).« »Er hat alle Dinge so angeordnet, wie es zum Heil und zur Güte des Ganzen erforderlich ist; Alles was entsteht ist nur um dess willen da, dass das Leben des Ganzen ein glückseliges sei; jeder Theil des Alls, auch du, armer Sterblicher, ist bestimmt auf seine Zwecke hinzuarbeiten, es ist nicht um deiner, sondern du bist um seiner willen

geworden; arbeitet doch auch jeder verständige Künstler und Arzt immer auf ein Ganzes und auf seine Vollkommenheit hin; alles sittlich Gute nützt und alles Böse schadet, in Anbetracht hievon hat der Herrscher der Welt jedem Theile die Stelle im Ganzen angewiesen, auf welcher er am besten befähigt wäre dem sittlich Guten zum Siege, dem Bösen zur Niederlage zu verhelfen; seinem Walten wirst du niemals entrinnen, und wärest du noch so klein und verkröchest dich in den Tiefen der Erde oder erhöbest du dich hoch und flögest in den Himmel empor, sondern du wirst wenn du böse bist die gebührende Strafe erleiden« (10, 903—905). Dreierlei muss, damit die Menschen in all Dem zur rechten Einsicht gelangen, mit allem Eifer bekämpft werden: erstens der Glaube, dass es keine Götter gebe, zweitens die Meinung, dass sie sich um die Welt nicht oder nur theilweise, d. h. nicht um alles Einzelne in der Welt, namentlich nicht um das sogenannte Kleine und Unbedeutende kümmern, als ob die Götter vollkommene Wesen wären, wenn sie irgend etwas vernachlässigten, und drittens die (schon Rep. 2, 364 ff. gerügte) Vorstellung, dass sie wie bestechliche Heerführer oder Wagenlenker u. s. f. durch Opfer oder andere Sühnemittel sich bewegen lassen irgend welches Unrecht zu verzeihen (885—907). Auf Atheismus setzt Plato Verbringung ins Zuchthaus (σωφρονιστήριον) mit fünf Jahre lang dauernder Belehrung, bei Unverbesserlichkeit Todesstrafe, auf Anbieten von Sühnemitteln lebenslängliche Kettenstrafe und Verbannung in die Einsamkeit; auch jeder Privatcult wird verboten (907 ff.). Einige Schwierigkeit erhebt sich für Plato bei der Feststellung des Begriffs der Strafe aus seiner altsokratischen Lehre (S. 271. 432), dass Niemand freiwillig Böses thue, sondern alle Schlechten unfreiwillig schlecht seien (9, 860). Plato erklärt, dass dessungeachtet zu unterscheiden seien Beschädigungen (βλάβαι) in Folge von Unwissenheit oder Irrthum und Thorheit (ἄνοια p. 934. 864), Beschädigungen in Folge von Uebereilung (ἀπροβουλία), welche man hintendrein bereut (p. 866), und Beschädigungen in Nothwehr (869. 874), ferner solche, die geschehen aus Zorn (θυμός, ὀργή), aus Furcht, aus Gelüst und Begierde, z. B. Habsucht, Ehrsucht, Missgunst (870), endlich solche, die aus Uebermuth und Frechheit (879. 884), aus Zuchtlosigkeit (884. 880) und Bosheit (880) stammen, und dazu kommt noch weiter, dass auch bei den durch Zorn u. s. w.

veranlassten Vergehen theils mehr theils weniger Ueberlegung und Absicht (πρόνοια, ἐπιβουλή, βούλησις 867—875) stattfinden kann, oder es gibt dreierlei Verfehlungen, solche, welche man unfreiwillige (ἀκούσια), freiwillige (ἑκούσια) und in der Mitte zwischen beiden liegende nennen kann (878). Ganz leichte Verfehlungen erfordern blos Reinigung des Thäters von der durch sie verübten Schuld und Schadenersatz (865. 879); schwerere dagegen bedürfen wirkliche Bestrafung. »Sie hat nicht den Zweck Uebel zuzufügen (ἐπὶ κακῷ) oder Busse aufzulegen, weil einer Uebles gethan hat (δίκην ἕνεκα τοῦ κακουργῆσαι), denn was geschehen ist kann man nicht wieder ungeschehen machen, sondern sie will Diess, dass er und Andere die Schlechtigkeit für künftig hassen lernen und freier von ihr werden« (9, 854. 11, 934), oder der Zweck der Strafe ist Abschreckung und Besserung. Allem verbrecherischen Thun liegt eine Krankheit der Seele (νόσος ψυχῆς) zu Grunde; sie zu heilen (ἰᾶσθαι) muss der Zweck des Gesetzgebers sein, er muss den Verbrecher nöthigen das Unrecht nicht wieder thun zu wollen und ihm Liebe zum Guten einflössen, wie immer es geschehe, durch Worte, Thaten, Unlust, Schande, Geldbusse u. s. f. (9, 862). Grosse Verbrecher sind als unheilbar (ἀνίατοι) anzusehen und daher mit dem Tode zu bestrafen, damit werden sie Andern zum warnenden Beispiel dienen (9, 854. vgl. 862. 12, 942. 958); diese ihre Bestrafung reinigt zugleich den Staat von Blutschuld (ἀφοσιοῖ τὴν πόλιν 9, 873. vgl. 877. 881 und ob. S. 92 f.) und von gemeingefährlichen Elementen in seiner Mitte (9, 863); zu letzterem Zweck kann auch Verbannung oder Deportation dienlich sein (5, 735 f.). Aber die Strafe soll gerecht und menschlich sein. Es soll keine Vermögenseinziehung stattfinden, da die unter die Bürger vertheilten Landesloose (S. 466) gleich zahlreich bleiben müssen; auch für ganz ehrlos (ἄτιμος) soll Niemand erklärt werden, sondern Jeder blos Strafen von vorübergehender Art auszustehen haben (9, 855). Die Kinder sollen nicht leiden für die Verschuldungen der Väter, ausser wenn der Reihe nach Urgrossvater Grossvater und Vater zum Tod verurtheilt wurden; eine Familie, welcher diess widerfuhr, soll in das Land, aus welchem sie kam, zurückkehren (855 f. 10, 909). Hauptsache ist bei aller Justiz Ersatz und Sühne des Schadens, damit die Verletzenden und die Verletzten wieder ausgesöhnt und ihr Zwist in Freundschaft umgewandelt werde (9, 878 f.

864. 868. 862); das zu bewirken ist die Hauptaufgabe eines guten Richters (1, 627 f.). Sehr gut und noch heute zu beherzigen sind Plato's Bemerkungen gegen den Missbrauch des Eides in der Rechtspflege, bei welchem es am Ende dahin kommt, dass nahezu »die Hälfte der Staatsbürger aus Meineidigen besteht«. Er verordnet: geschworen darf nur da werden, wo nach menschlichem Ermessen der Eid dem Schwörenden keinen Vortheil bringt; schwören sollen Richter, Vorsteher, Wähler, aber bei Privatklagen ist kein Eid der Parteien zuzulassen, Kläger und Beklagte haben Klage und Vertheidigung einfach schriftlich einzureichen, und auch sonst soll vor Gericht Niemanden das Wort gelassen werden, der seine Aussagen eidlich betheuert; Fremde, welche den Brauch des Eides mitgebracht haben, mögen ihn (solange sie im Staate sind) beibehalten« (12, 948 f. 11, 917. vgl. ob. S. 169). Bei der Besprechung der Strafen für Verwandtenmord sagt Plato 9, 873: »was soll nun aber einer erleiden, welcher den nächsten aller Verwandten (οἰκειότατον) und den welcher für den theuersten gilt umgebracht hat? d. h. einer, der sich selbst entleibte und sein ihm vom Schicksal (εἱμαρμένη) bestimmtes Lebensloos gewaltthätig hinwegnahm, obwol er weder dadurch, dass der Staat es ihm als Strafe auferlegte, noch genöthigt durch ein schmerzvolles und rettungsloses Unglück (περιωδύνῳ ἀφύκτῳ τύχῃ) oder wegen einer unabwendbaren und unüberstehbaren Schande (αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχών), sondern lediglich aus Schlaffheit und Feigheit eines unmännlichen Sinnes (ἀργίᾳ καὶ ἀνανδρίας δειλίᾳ) sich selbst eine solch unrechte Strafe (δίκην ἄδικον) auferlegte?« Es wird besondere Reinigung und ruhm- und denkmallose Bestattung an einsamem Ort angeordnet. Man sieht, dass Plato möglichste Milde üben will, wie er überhaupt (5, 731) verlangt, dass man das Mitleiden mit den ungerechten Menschen, weil sie doch unfreiwillig sind, was sie sind, nicht vergesse (anders als früher S. 439. 441).

Die Verfassung (6, 751 ff.) soll nach dem früher (S. 464) Vorgesehenen die Mitte zwischen monarchischer und demokratischer Staatsform halten, daher sich Plato hier vielfach an die solonische Gesetzgebung anschliesst, z. B. durch Theilung der Bürger nach Grösse des Besitzes in vier verschiedenberechtigte Classen oder Curien (5, 744). Die Behörden werden meistentheils gewählt von allen Bürgern, welche dienen oder gedient haben. Eine der obersten

derselben bilden (für Justiz, Vormundschaftssachen u. A.) sieben und dreissig Gesetzeshüter, νομοφύλακες, jeder mindestens 50 Jahre alt, durch indirecte Wahl der ganzen Bürgerschaft erlesene Männer, welche aber nicht länger als 20 Jahre im Amte bleiben dürfen (753 ff.). Unter den übrigen Beamten ragt hervor der Vorstand des Erziehungswesens (S. 469), alle 6 Jahre im Apollotempel aus den Gesetzeshütern von den andern Beamten des Staats gewählt in geheimer Abstimmung. Die Regierung wird in der Hauptsache geführt von einem Rath (βουλή), der aus 90 Männern besteht. Alle Bürger wählen aus jeder Curie 90, so jedoch, dass nur die Mitglieder der drei obersten (vermögendsten) Curien bei Strafe wählen müssen, die der vierten und beim letzten Wahlgang auch die der dritten nicht; aus diesen 360 werden wiederum durch alle Bürger 180 ausgewählt und aus diesen durchs Loos die 90 Rathsmitglieder (βουλευταί). Zugleich wird aus den 360 für jeden Monat ein Ausschuss von 30 Männern gebildet, welche theils die auswärtigen Angelegenheiten besorgen, theils auf Erhaltung der Ruhe im Innern zu sehen haben; diese obersten Hüter (φύλακες) des Staats (προκαθήμενον τῆς πόλεως) haben namentlich das Recht Gemeindeversammlungen einzuberufen sowol als aufzulösen (6, 759). In der Gemeindeversammlung (ἐκκλησία) müssen die Mitglieder der zwei obersten Curien bei Strafe erscheinen, die der dritten und vierten können wegbleiben (764). Unter den Polizeibehörden haben die Landaufseher oder Wachtmeister (ἀγρονόμοι oder φρούραρχοι) für Sicherheit des Gebiets gegen Feinde, für Strassen, für Bewässerung und zugleich für Schönheit zu sorgen, indem sie die Bäche und Quellen mit Pflanzungen und Gebäuden umgeben (6, 763 f.). Für die Fortbildung der Gesetzgebung ist zu sorgen durch die Gesetzeshüter, den Rath, die übrigen Beamten und die Gemeindeversammlung; für etwaige Verbesserungen von Gesetzen soll eine bestimmte Berathungszeit angesetzt werden, Veränderung aber (oder Aufhebung) eines endlich definitiv angenommenen Gesetzes darf nur mit Stimmeneinhelligkeit erfolgen (6, 772). Im zwölften Buch wird auch eine Versammlung von Gesetzesaufsehern (σύλλογος τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων) eingesetzt, bestehend aus Priestern, zehn Gesetzeshütern, dem Vorstand des Erziehungswesens und seinen Amtsvorgängern und zudem aus Bürgern zwischen 30 und 40 Jahren,

deren je einer von einem der übrigen ordentlichen Mitglieder nach seinem Ermessen mitgebracht werden muss, welches Recht aber bei Todesstrafe nicht als Mittel zum Umsturz der Gesetze zu missbrauchen ist. Diese grosse Versammlung ist stets im Amte, sie tritt jeden Tag, ehe man zu andern Geschäften gehen muss, d. h. in der Zeit zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang zusammen; dieser »nächtigen Versammlung« werden u. A. vorgelegt Berichte und Anträge solcher Bürger, welche entweder in besonderem Staatsauftrag oder um Kenntnisse und Beobachtungen zu sammeln ins Ausland gereist sind, was aber keiner unter 40 Jahren thun darf (12, 950 ff. 961 ff.).

Am Schluss erklärt Plato: damit diese ganze Einrichtung unseres Staates möglich sei und erhalten werde, müssen sämmtliche Vorsteher und Beamte desselben die Wissenschaft (ἐπιστήμη) von Allem, was der Menschheit nothwendig und heilsam ist, die Wissenschaft von Religion und Tugend, von welcher es freilich fraglich ist, wo [ausser in diesem Gesetzbuch selbst S. 469] sie zu finden sei, besitzen, sie müssen sie allen andern Mitbürgern soweit als möglich mittheilen, sie müssen nicht blos Verwalter des Staats, sondern auch Lehrer, Erhalter und Pfleger der Tugend werden (12, 964 ff.), da alles Gesetzegeben nichts hilft, wenn nicht die Regierenden selber überall mit guter Sitte vorangehen (4, 711 f.). Einem solchen göttlichen Verein von Hütern der Uebrigen, θεῖος ξύλλογος von φύλακες τῶν ἄλλων, aus Alten und Jungen bestehend, der im Besitz der höchsten Wahrheit ist, müssen wir unsern Staat übergeben; dann wird geholfen sein (12, 969).

Im Timäus sagt Plato (p. 81): »Alles was wider die Natur geschieht verursacht Schmerz, was aber der Natur entspricht Vergnügen; so ist auch der Tod durch Krankheiten oder Wunden ein schmerzlicher und gewaltsamer, der aber, welcher mit dem Alter zu natürlichem Ende führt, ist der leichteste von allen und eher mit Lust verbunden als mit Schmerz; die Seele der Natur gemäss ihrer Freiheit zurückgegeben entfliegt mit Freude von hinnen.« Ein solches Lebensende trat bei Plato ein; nachdem er ein heiteres und ruhiges Alter genossen, starb er nach Cicero (Cato maior 5, 13) schreibend, nach Andern (Diog. 3, 2) bei einem Hochzeitsmahle. Leider aber war das Werk über die Gesetze zwar sachlich, aber schriftstellerisch noch nicht vollendet; ein Schüler Plato's, Philippus

aus Opus, hat es aus seinem Nachlass herausgegeben (3, 37), wol indem er die von dem Meister verfassten, aber noch nicht zu Einem Ganzen vereinigten Ausarbeitungen über die einzelnen Theile so gut es gehen mochte zusammenstellte. Der Mangel an Ordnung und Zusammenhang ist in der That oft ein grosser; nachdem schon früher Zeller in seinen »Platonischen Studien« das Buch einer strengen Kritik unterworfen hatte, ist neuerlich besonders von Bruns (de Legum Platt. compositione 1877. P.'s Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos v. O. 1880) eine Nachweisung der vielfach fragmentarischen Beschaffenheit desselben gegeben worden. Aber gerade Bruns sagt: »man erstaunt vor der Grösse der Conception, mit der das Werk angelegt ist; — — die Sprache fesselt zwar niemals durch jugendliches Feuer, ist aber oft von monumentaler Schönheit und Würde [z. B. ob. S. 473]; — die Deduction ist niemals knapp, aber für gewöhnlich klar, eindringend und von überzeugender Wärme —« (P.'s Gesetze S. 1 f.). Auch ich bekenne: mir gehören Plato's Gesetze zu denjenigen Schriften, welche man desto mehr lieben und schätzen lernt, je länger man sich mit ihnen beschäftigt. Das Schöne des Werks ist einmal sein reicher ethischer Gehalt, den man leicht übersehen kann, wenn man aus ihm die Proömien zu den einzelnen Gesetzesbestimmungen und andere eingefügte moralisch religiöse Erörterungen heraushebt. Schön ist an ihm ferner, dass in ihm die ethische und die politische Idee wiederum versöhnt sind, dass nicht mehr wie in der Politeia die erstere der letztern untergeordnet, ja vielfach aufgeopfert wird, sondern die Sittlichkeit das Mass bildet für die Staatseinrichtung; schön sind die wichtigen Beiträge, welche es gibt zur Philosophie des Rechts; schön auch die politisch- und sittengeschichtlichen Ausführungen, welche hin und wieder gegeben werden. Ansprechend ist die redselige Behaglichkeit, mit welcher der Altmeister sich ins Weite und Breite ergeht, ansprechend seine Freude an der Regsamkeit der Kinderwelt (2, 653. 664 u. s.) und sein offenes Geständniss, dass das Alter sich nach der Leichtigkeit der Jugend zurücksehnt und sich gerne hin und wieder in jene fröhliche Zeit zurückversetzt (2, 657. 666), ansprechend auch der athenische Patriotismus des Philosophen, der einst mit seinen Mitbürgern so vielfach in Streit und Trutz gerathen war, gipfelnd in den Worten des Spartaner's Megillus, »die wirklich guten Athener

sind es zugleich in ausgezeichnetem Grade, denn sie allein sind gut ohne Zwang, aus eigener Natur (αὐτοφυῶς) und durch göttliche Fügung« (θείᾳ μοίρᾳ) 1, 642 (vgl. S. 140). Wolthuend wird man aber ganz besonders berührt von der versöhnteren Stellung, welche Plato jetzt gegenüber der Welt und der in ihr herrschenden Ordnung der Dinge einnimmt. Zwar scheint er in einigen Aussprüchen der Welt und der Arbeit an ihrer Verbesserung müde zu sein; er sagt: »die Angelegenheiten der Menschen sind eines grossen Eifers nicht werth, der Mensch ist ein Eintagsgeschöpf (11, 923), er ist ein Spielwerk (παίγνιον), ein Kunststück oder eine Gliederpuppe (θαῦμα), die Gott gebildet hat [1]), das ist noch das Beste an ihm« (1, 644. 7, 803), und noch weiter geht er 10, 896 f., indem er in Betracht des vielen Argen und Schlimmen in der Welt ernstlich die Frage erhebt, ob nicht zur Erklärung desselben eine böse Weltseele (κακὴ ψυχή) anzunehmen sei. Aber er nimmt 7, 804 jene Aeusserung über die Kleinheit der Menschen und Menschendinge sofort mit der Bemerkung zurück, dass er so eben im Hinblick auf die Gottheit die Menschen unwillkürlich so klein gefunden habe, und er fasst doch den Menschen als ein Wesen auf, welches unter und neben andern Geschöpfen die Bestimmung hat durch Tugend und tugendgemässe Glückseligkeit das Seinige beizutragen zu der Vollkommenheit des Universums, welche der Zweck der Gottheit ist (S. 472 f.). Dieser Glaube, dass die Welt nicht zwecklos sei, sondern einem guten Ziel entgegengehe, verbreitet über das ganze Werk zugleich eine bei allem Ernst milde, auch gegen das Menschengeschlecht nachsichtige und wolwollende Stimmung, welche sich namentlich in der schönen Aufforderung spiegelt, man solle weder genussüchtig noch missmuthig und weinerlich sein, sondern nach einem mittlern Gemüthszustande

1) Schon Heraklit hatte die weltbildende und weltauflösende Thätigkeit der Gottheit ein Spiel genannt und sogar diese selbst mit einem spielenden Knaben (παῖς παίζων) verglichen (Bywater Herakl. rel. p. 33). Plato macht den Menschen zu einem Spielwerk der Gottheit wegen der immensen Kleinheit, in welcher er dieser gegenüber dasteht, und in specie zu einer Puppe mit beweglichen Gliedern (oder einer Marionette), weil nämlich der Mensch von verschiedenen Neigungen und Trieben geleitet, gegängelt und hinundhergezogen wird, wie Gliederpuppen durch die ihnen eingesetzten Drähte oder Schnüre (μήρινθοι) hinundherbewegt werden (1, 644 f.)

streben, den wir Alle, der Seherstimme unsres Innern folgend, der Gottheit beilegen, nämlich nach unumwölkt freundlicher Heiterkeit des Gemüths, man soll ἵλεω γενέσθαι 7, 792 (vgl. 5, 732). Durch die so lange Reihe herber Erfahrungen und bitterer Enttäuschungen, welche Plato seit dem Tode des Sokrates erlitten hatte in Folge des Fehlschlagens seiner politischen Entwürfe und des reissend zunehmenden Verfalles des athenischen und hellenischen Lebens, lässt sich der greise Philosoph nicht irre machen in seinem Vertrauen auf den Sieg des Bessern, der ihm im Innersten der Seele doch feststeht, und wie der Welt im Grossen so mag er auch dem Menschengeschlecht, dessen Endlichkeit ihn jammert, nicht mehr grollen, sondern gönnt dem mühsalbeladenen Geschlecht (ἐπίπονον γένος 2, 653) alles erlaubte Angenehme und Wolthuende, wenn auch immer mit der Bedingung, dass es von den Verführungen der Genuss- und Selbstliebe sich nicht bethören lasse. Spiele, Tänze, Jagden (welche 6, 763 ausdrücklich als zum Vergnügen, nicht blos zur Uebung dienend bezeichnet werden), Gesänge, komische Schaustellungen (7, 816), erheiternde spöttische Gedichte auf Leute, die Tadel verdienen (8, 829), zahlreiche Feste, darunter selbst Feste des Weingotts Dionysos, an welchen der Weingenuss bis zur Trunkenheit (μέθη) gehen darf, diess Alles wird in vollstem Masse verstattet. Zwar sollen diese Dinge zugleich zur Bildung und Tugenderzeugung mitwirken: die Spiele der Kinder sollen sie mit einführen in Geschäfte und Künste, die sie dereinst zu treiben haben (1, 643. 2, 659. 794. 819), die Tänze und die Gesänge sollen den Sinn für Rhythmus und Harmonie pflegen und die letztern die Preisung und Empfehlung des sittlich Guten zu ihrem Zwecke haben (2, 665 u. s.), die komischen Schauspiele sollen uns mit dem Lächerlichen bekannt machen, damit wir uns vor ihm hüten können (7, 816); die dionysischen Weinfeste endlich sollen dazu dienen, durch Aufsichtführung erprobter Vorsteher und durch passende Trunkgesetze (συμποτικοὶ νόμοι) die Jüngeren zu anständiger Selbstbeherrschung (σωφροσύνη, αἰδώ, αἰσχύνη) in der ihnen hier voll vergönnten Freude und Lustigkeit heranzuziehen, da der Mensch diese Art der Selbstbeherrschung auch lernen muss (647 ff.), und sie sollen desgleichen die Alten mit den Jüngern zusammenbringen, den morosen Ernst aus ihren Seelen für eine Weile vertreiben und sie dazu befeuern, durch Liedersingen theils

zu eigener Aufheiterung theils zur Fröhlichkeit der ganzen Feier und insbesondere zur Verkündigung edler Gedanken und Lehren das Ihrige beizutragen; der Wein ist den Menschen zum Schutz gegen den Trübsinn des Alters gegeben, damit wir durch ihn wieder jung werden und allen Unmuth vergessen und die Härte unseres Gemüths wie Eisen im Feuer erweicht und geschmeidigt, desgleichen auch dazu, dass Gesundheit und Stärke des Körpers vermehrt werde, aber er hat durch seine erheiternde und verjüngende Wirkung eben auch das Gute, dass durch ihn selbst die Alten dazu gebracht werden können, aus ihrer sonstigen Sprödigkeit herauszutreten und alles Schöne, das sie inne haben, den Uebrigen begeistert zu verkündigen (1, 637—641. 645—650. 2, 664 ff. 670—672). Allein dessungeachtet, dass auch Heiterkeit und Freudigkeit zugleich Mittel werden soll für ernstere und höhere Zwecke, soll sie doch den Menschen nicht verwehrt, sondern reichlich gespendet werden; es ist den Göttern dafür zu danken, dass sie dem armen Menschengeschlechte so viel Schönes an festlichen und künstlerischen Freuden verliehen haben (2, 653. 665), und es ist nicht richtig, das Gute und das Angenehme blos zu trennen (χωρίζειν p. 663); der Mensch, auch der Gerechte, bedarf zum Guten und Schönen nothwendig auch das Angenehme (ebd. 5, 732—734); nur wer das Leben nicht kennt, kann das leugnen (733), und so mag denn der Mensch diejenigen Freuden haben, welche unschädlich (ἀβλαβεῖς) sind (2, 667 vgl. S. 420) und zugleich zum Guten beitragen (663 ff. u. s.).

Ehe wir zu Plato's nächsten Schülern und Anhängern fortgehen, fassen wir seine Gesammtbedeutung ins Auge. Der Eindruck, welchen Plato von jeher gemacht hat, ist der, dass er ethischer Philosoph ersten Rangs, ja ohne Seinesgleichen in der Geschichte gewesen sei. Dass er das wirklich ist, daran kann es keinen Zweifel geben. Er ist es vor Allem desswegen, weil er folgerecht und unbedingt der Mann des Geistes, der Vorkämpfer des geistigen Princips ist. Und zwar zunächst in hervorragender Weise nach der intellectualistischen Seite hin. Er durchbricht die sokratischen Wissensschranken: er bleibt nicht bei Einzelnem stehen, er ordnet vielmehr die Gesammtheit der Dinge zu grossen begrifflich fixirten

Wesensunterschieden und Wesensgegensätzen, zu allbefassenden Hauptgattungen des Seins, als da sind Idee und Realität, Vernunft, Seele und Materie, und auch damit sich nicht begnügend sucht er zu den obersten Ursachen sowie zu den allbestimmenden Zwecken und Gesetzen der Welt vorzudringen. Ebenso fühlt er aber auch immer noch den sokratischen Drang das dem Menschen unmittelbar Vorliegende nicht unbeachtet liegen zu lassen, sondern es anzufassen, es zu beleuchten, es dem Erkennen aufzuschliessen. Alles, was irgendwie ein bedeutenderes Interesse für den Menschen hat, will er in Erkenntniss verwandeln und es damit zum geistigen Eigenthume des Menschen machen; zu diesem Zweck handhabt er einerseits überall meisterhaft die sokratische Methode begrifflicher Analyse und Explication der wesentlichen Momente der Dinge, und andererseits erhebt er sich auch hier immer wieder über eine blos logische nüchternverständige Erörterung der Gegenstände, indem er das Einzelne, das er bespricht, wo er kann auch wieder anknüpft an ein höheres Allgemeines, an die obersten Wesenheiten und Ursachen, sodass nichts vereinzelt bleibt, sondern überall ein lebensvoller und grossartiger Zusammenhang der Dinge zur Anschauung gebracht wird (Eros und Ideenwelt u. dgl.). Oder er ist ebenso der Mann der sich über das Gegebene zum höchsten Allgemeinen erhebenden Speculation, wie auch der Mann der scharfsinnigen und geistvollen Auffassung des Gegebenen selber.

Aber das Alles ist nur Eine Seite an ihm. Es ist ihm keineswegs blos darum zu thun, dass der Geist zum Verstehen und Durchschauen der Dinge gelange, sondern noch mehr darum, dass Dasjenige, was der Geist als das Höchste begreift, und dass ebenso er selbst auch praktisch zu Recht, zu Macht und Herrschaft in der Welt komme. Die Reflexion auf die wesentlichen Unterschiede und Gegensätze der Dinge hat etwas ganz Neues, nie Dagewesenes in ihm erweckt: die Unterscheidung zwischen der Idee, die nur der denkende Geist erkennt, und der sinnlichen Realität, die Unterscheidung zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen vollkommenem reinem guten Sein und dem gegentheiligen unvollkommenen unreinen schlechten Sein, und sie hat ihn zugleich in grösster Schärfe auffassen gelehrt den Unterschied und Gegensatz zwischen dem Geist selbst, der das Gute erkennen und wollen kann, und der Materie, welche theils durch ihre unstete Wandelbarkeit nichts und

so auch nichts Gutes zu bleibendem Bestande kommen lässt, theils den Geist selbst verderbt und verschlechtert durch Herabziehung ins Gebiet des sinnlichen Vorstellens und Begehrens. In Folge hievon steht nun Plato vor einer ungeheuren Kluft zwischen Dem, was ihm das Höchste ist, und Dem, was er in der Wirklichkeit sehen muss: er erblickt vor sich den ungeheuren Abstand, der überall ist zwischen der reinen Vortrefflichkeit und Herrlichkeit, welche an sich oder der Idee nach Alles haben sollte, und der wirklichen schlechten Beschaffenheit der Dinge, wie sie durchschnittlich sind, er hat desgleichen vor sich den ungeheuren Abstand, der in der Welt ist zwischen der Forderung, dass der Geist herrsche, und dem traurigen Thun und Treiben der ins Materielle verstrickten Mehrzahl der Menschen. Diesen ungeheuren Abstand aber, diesen eben will er heben, diesen Abgrund will er ausfüllen; für diesen Zweck wendet und ruft er Alles auf: die ganze bisherige Gestalt der menschlichen Zustände und Verhältnisse — fordert er — soll aufhören, die Menschheit soll mit allen Mitteln dem Geist unterthan gemacht, sie soll soweit möglich zum Bewusstsein ihrer geistigen Natur und zu demgemässem Leben gebracht werden, und damit soll zugleich überall das ächte wahre Gute treten an die Stelle der Schein- und Lügengüter, nach denen die Sinnenmenschen ihre gierigen Augen und Hände ausstrecken. Der Geist soll zu sich selbst kommen, sich sammeln, sich rein und frei machen vom Aeussern, und er soll es zugleich beherrschen, ordnen, läutern, veredeln, soweit es dem zugänglich ist.

Zweierlei sehen wir somit von Plato vertreten: den Intellectualismus, der fordert, dass der Mensch die Dinge erkenne, und den idealistischen Spiritualismus, der verlangt, dass der Geist das Herrschende sei und dass er nur das Ideale als zu Recht bestehend gelten lasse. Im Einen wie im Andern ist Plato Lehrer, Meister, Vorbild, die Sehnsucht erweckend, dass solche Männer weniger selten erschienen. Mag es metaphysisch nichts sein mit seinem Geisterreich, mit seiner Ideenwelt; ethisch ist es wahr: die Menschheit soll ein Reich des Geistes sein, der Mensch soll die Dinge nicht gedankenlos anstieren und anstaunen, sondern sich ihrer denkend bemächtigen, er soll aber hiebei sich nicht blenden lassen durch die oberflächlichen sinnlichen Eindrücke, welche die Dinge machen, sondern er soll sie nach ihrem innern Wesen

und Werthe erkennen und schätzen, und er soll desgleichen im Leben alles sinnlich Niedrige und Gemeine bekämpfen und aus der Welt Alles entfernen, was als unwahr, unschön, schlecht, der Idee zuwider sich erweist. Trefflich ist Beides bei Plato verknüpft, der Intellectualismus und der idealistische Spiritualismus: das Erkennen soll dem Geist zugleich helfen zur Stärkung seinerselbst und zum Herausfinden des Wahren im Leben; das Erkennen ist wol Selbstzweck und beglückt Den, der sich ihm weiht (S. 385. 402), aber es soll auch praktisch mitwirken zu allen geistigen Aufgaben, welche in der Welt zu lösen sind. Der Mensch soll intelligent, »geistvoll« sein, weil er denkendes Wesen ist, aber er soll es zugleich sein, damit er überhaupt »geistig« werde und in die Welt geistige Vollkommenheit tragen könne. Diess Alles wird von Plato zugleich mit einem Ernst und einer Unverdrossenheit behandelt, welche Keiner mit ihm theilt; alle wichtigen Probleme, welche die Welt dem Erkennen und Handeln stellt, findet er auf, zu Allem regt er an; niemals ist er fertig; stets weiter suchend, stets tiefer grabend, stets höher steigend, so stellt er sich uns dar, und auch der Mensch ist bei ihm stets an Dem betheiligt, was der Philosoph betrachtet; da ist nicht blosse Gelehrsamkeit, sondern lebendige Sehnsucht nach Wahrheit und nach Verbreitung derselben.

Plato gegenüber erscheint in Folge dieses seines ungewöhnlichen inneren Reichthums alles Andere seicht, oberflächlich, ohne die zureichende Fülle und Erfindsamkeit des Gedankens, ohne die volle Genialität durchdringenden Schauens in die Dinge hinein, schwunglos, erdenschwer, nicht durchgreifend und entschlossen genug, ohne wahren Adel, wie auch ohne ächte Feinheit und Grazie; der hohe Geist, der in aller Ethik wehen soll, ist unter den Weltweisen ganz nur bei ihm. Oft ist der Platonismus mit dem Christenthum zusammengestellt worden, und es ist wirklich wahr, dass sich Plato über das Hellenenthum zu der Geistigkeit der Anschauung erhoben hat, welche durch die christliche Religion in die Menschheit eingeführt wurde, so namentlich in seinem Werk über die Gesetze. Ganz ist er freilich von dem »naturalistischen Element«, welches den antiken Sinn noch gefangen hält (S. 113), nicht frei, ja dasselbe ist gerade für seinen hochstrebenden Sinn eine drückende Fessel geworden: er hat in seiner mittlern Zeit die Macht des materiellen Princips für so stark gehalten, dass

er die Verwirklichung des geistigen nur in einer auserwählten Zahl von der Natur besonders bevorzugter Menschen für möglich hielt, und er hat auch in den Gesetzen im Grunde doch die Mehrheit der Menschen einer wirklichen sittlichen Bildung nicht für fähig und werth erachtet. Das Mitleiden, das er mit der Menschheit empfindet, zeigt ihn zwar auf dem Wege zur christlichen Menschenliebe, er hat z. B. auch die Pflicht der Sorge für Arme und Nothleidende nicht unerörtert gelassen (11, 936). Aber wirklich erkannt hat er den unbedingten Werth der Menschenliebe noch nicht, weil ihm in Folge seiner dualistischen Ansicht von der Macht der Materie über den Menschen eine Hauptidee, die der vollen Würde der Menschheit, so sehr fehlte, dass er sich sogar zu der trostlosen Lehre von der Wanderung der Menschenseelen in Thierleiber bekannte. Die Idee der gleichen Würde Aller fehlt ihm allerdings auch noch aus einem andern Grunde, nämlich deswegen, weil sich mit seiner Hochschätzung des Erkennens ein aristokratisches Herabsehen auf die zu höherer Wissenschaft nicht zu bringende Masse der Menschen verband. Hat ihn hier sein Intellectualismus irre geführt, so ist jedoch andrerseits auch das nicht zu vergessen, dass er nicht blos Geistesreinheit, sondern auch Geistesbildung in wahrster und edelster Gestalt gelehrt hat, eine Geistesbildung, welche nicht ein müssiger Schmuck des Menschen, sondern Quelle und Bedingung aller idealen Welt- und Lebensanschauung sowie nothwendiges Werkzeug für die Lösung der so mannigfaltigen und schweren Aufgaben des sittlichen Gesammtlebens ist. Zum Christenthum also verhält sich Plato theils nur erst vorbereitend, theils positiv ergänzend durch dieses intellectualistische Moment der Bildung. Was endlich seine Stellung zum Hellenenthum betrifft, so hat er das Ideale im hellenischen Denken und Streben rein herausgehoben und zugleich an Pythagoras sich anschliessend die dem hellenischen Leben und Treiben nothwendige Reinigung von zu viel Licenz, Lust und Sucht nach äussern Dingen mit der ganzen Schärfe eines unerbittlichen Heilkundigen vollzogen und daher namentlich auch die Künste an ihre sittlichen Pflichten kräftig erinnert. Ebenso aber ist er auch Derjenige, der das Bedürfniss der menschlichen Seele nicht ohne ein gewisses Mass von Wolsein und Freude ihr Erdenleben zu durchwandern mehr und mehr wahrheitsgemäss erkannt hat. Durch das Hinzutreten dieser Freund-

lichkeit gegen Das, was der Mensch nun einmal nothwendig bedarf, ist seine Ethik, abgesehen von zu viel weltflüchtigem Dualismus und von dem Mangel der ganzen und vollen Menschenliebe, eine im Wesentlichen wahre und vollständige, wie sie zugleich die reifste Frucht aller praktischen Philosophie überhaupt darstellt, weil sie nicht hohle Theorie, sondern das Ergebniss eines selbsteigenen lebenslangen Ringens nach stets reicherer und reinerer Erkenntniss der Wahrheit gewesen ist.

Plato's Schüler und nächste Nachfolger, zum Unterschied von spätern die alte Akademie benannt, haben sich, was praktische Philosophie betrifft, hauptsächlich mit der Moral und insbesondere mit der Güter- und Glückseligkeitslehre beschäftigt, unter Anschliessung an die platonische Lehre in ihrer letzten Gestalt. In den »Gesetzen« ist (S. 463) öfter von den Gütern die Rede. »Es gibt zweierlei Güter, göttliche und menschliche (τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα). Die göttlichen sind die Tugenden, voran die Vernunft (νοῦς), die allen andern leitend vorgehende Tugend, weil sie allein das Wahre erkennt (vgl. 12, 963), oder die Einsicht (φρόνησις), das zweite nach ihr die masshaltende Besonnenheit (σώφρων ψυχῆς ἕξις), das dritte die Gerechtigkeit, das vierte die Tapferkeit (S. 464). Menschliche Güter sind zuerst Gesundheit, nach gewöhnlicher Ansicht auch Schärfe des Gesichts und Gehörs und überhaupt aller Sinnesempfindungen (ὀξὺ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ πάντα ὅσα ἔχεται τῶν αἰσθήσεων εὐαισθήτως ἔχειν), zweitens Schönheit, drittens Stärke, viertens Reichthum« (1, 631. 2, 661). Es folgen dann die bekannten Sätze: die menschlichen Güter sind für die Glückseligkeit nichts werth ohne die »göttlichen« und hängen von diesen ab, da sie nur durch sie erhalten und nutzbringend verwendet werden können (1, 631); der tüchtige Mann ist glücklich auch ohne Grösse Stärke und Reichthum (2, 660), innere Uebel dagegen, Laster u. s. w., machen den Menschen elend selbst im Besitz alles Aeussern (2, 661), und der Besitz der menschlichen Güter, ja des Lebens selbst ist daher für den tugendlosen Mann das grösste Unglück, das ihn treffen kann, wogegen für den Tugendhaften die menschlichen Güter treffliche

Besitzthümer (ἄριστα κτήματα) sind (ebd.). 5, 727 wird auch die Ehre (τιμή) als ein »göttliches Gut« bezeichnet (vgl. S. 470), davon aber sofort dazu übergegangen, der Mensch soll nächst den Göttern seine Seele am meisten in Ehren halten, das Göttlichste in ihm; dieses Ehren der Seele besteht darin, dass man, da die Seele von Natur dazu bestimmt ist, das Böse zu fliehen, die höchsten Güter erstrebt, ergreift und festhält, statt die Seele mit Lastern und Reue zu erfüllen, ferner darin, dass man die vom Gesetz gebotenen Lasten, Mühen, Gefahren und Schmerzen auf sich nimmt und in Betreff niederer Güter sein Begehren so mässigt, dass die Seele hinter ihnen nicht zurückgesetzt wird und unter ihrer Ueberfülle und Ueberschätzung nicht leidet (727 ff.). Die Glückseligkeit ist daher unbedingt an den Besitz der höheren Güter oder der Tugenden gebunden; doch gehört Freiheit von zu viel Unlust und einiges Mass von edeln Lebensfreuden auch zur Glückseligkeit (S. 480 f.), obwol die Lust nicht den Rang und Namen eines Gutes erhält (vgl. Phileb. 32. S. 420). In dieser Weise philosophirten auch Speusippus, Plato's Schwestersohn, der bis 339, und Xenokrates aus Chalkedon, der von da bis c. 313 der Akademie vorstand; doch machten sie sich auch näher zu thun mit der Frage, wie wir uns zu den Uebeln des Lebens zu verhalten haben, und giengen in Bezug auf Güter und Uebel, allerdings nach Plato's Vorgang (vgl. S. 411 f. 419), bestimmter als dieser auf die Natur zurück. Speusippus leugnete, dass die Lust ein Gut sei, betrachtete aber, hier stärker als Plato sich aussprechend, wie auch Xenokrates und der spätere Polemo (und Aristoteles), die Unlust als ein Uebel (Aristot. Eth. Nik. 7, 14. Cicero Tusc. 5, 10, 29 f.), ebenso Alles, was sonst dafür gilt: Krankheit, Schwäche, Blindheit, Verlust naher Angehöriger, sonstige Vereinsamung, Unehre, schlechte Geburt, Sclavesein, Armuth, Verbannung, Untergang des Vaterlands (Cic. l. c.). Die Glückseligkeit definirte Speusippus als den Besitz guter Dinge (ἕξιν ἀγαθῶν) oder genauer als vollkommenen Zustand rücksichtlich Dessen, was der Mensch von Natur hat und bedarf, ἕξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν; er fügte bei, »nach solchem (glückseligen) Zustand (κατάστασις) streben alle Menschen, aber nur die Tugendhaften erreichen ihn« (εἶεν δ' ἄν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί), und was einerseits die Lust, andererseits den Schmerz und son-

stige Uebel betrifft, so »zielen die Guten auf ἀοχλησία«, auf Nichtbeunruhigtwerden durch Beides, Clem. Strom. 2, 133 (vgl. S. 419). Diese Ruhe der Seele wird gegenüber der Lust erreicht durch Mässigung und Selbstbeherrschung, dem Schmerz und andern Uebeln gegenüber zwar nicht durch (unnatürliche) Fernhaltung aller und jeder Erschütterung der Seele, wol aber durch ein der Natur angemessenes Masshalten (Cic. Acad. 2, 44: die alten Akademiker leugneten nicht animum sapientis commoveri et conturbari, mediocritates illi probabant et in omni perturbatione naturalem volebant esse quendam modum); solche Aochlesie genügt zur Glückseligkeit, sie erreicht der Weise, er ist daher stets glückselig, semper beatus (Tusc. l. c.), auch wenn er mit Uebeln zu kämpfen hat, und ebenso wenn er Lust und äussere Dinge wie Reichthum u. s. f. entbehren muss, da ja die Lust kein Gut und und alles Das, was sonst den oben (Tusc. 5, 10, 30) genannten Uebeln entgegensteht, zwar keineswegs gleichgiltig (ἀδιάφορα Plutarch. adv. Stoicos 13), sondern gut, aber leicht zu entbehren ist, wenn man das oberste Gut, die Tugend, hat. Vollkommen glückselig (perfecte beatus) ist der Weise allerdings nicht, wenn er unter Uebeln leiden oder Güter entbehren muss, aber glückselig ist er da doch durch seine Tugend allein (vel sola virtute Seneca ep. 85, 18). Ein Fortschritt war, dass die Güter, welche Plato »menschliche« genannt hatte, jetzt vollständiger und genauer classificirt wurden: Güter der Seele, Güter des Leibs (σωματικά) und äussere (τὰ ἐκτός Clem. Strom. 2, 133). Die Güter der Seele und des Leibs sind nach Polemo (Nachfolger des Xenokrates bis 270) diejenigen Dinge, welche die Natur den Menschen ursprünglich und vor allem Andern verliehen hat, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, prima a natura data oder prima naturalia; sie zu haben und tugendhaft zu geniessen (virtute adhibita frui primis a natura datis) ist das höchste Gut oder die Glückseligkeit; denn jedes lebende Wesen liebt sich selbst mit Allem, was es von Natur hat, es liebt den Besitz der Vermögen und Kräfte seiner Seele, es liebt seinen Leib und dessen Glieder und den unverkümmerten und gesunden Bestand desselben (Cic. Acad. 2, 42. Fin. 2, 11. 4, 6. 16. 18. vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften 2, 2. S. 829—840). Kürzer scheint das höchste Gut von Polemo auch so bezeichnet worden zu sein: secundum naturam

vivere (Cic. Fin. 2, 11. 4, 6), sofern die Tugend auch zur (höhern) Natur des Menschen gehört. Polemo behauptete nun aber trotzdem, dass er namentlich die Güter der Seele und des Leibs nicht als gleichgiltig ansah, »die Tugend sei hinreichend zur Glückseligkeit« (αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν Clem. 2, 133); er wollte, wie es scheint, hierin den Kynikern nicht nachstehen, an welche (S. 343) er sich auch durch den Satz anschliesst, »man müsse sich üben in den Handlungen (ἐν τοῖς πράγμασι), nicht in dialektischen Theoremen« (D. L. 4, 18); aber es war nicht folgerichtig, die Glückseligkeit für ganz unabhängig von Dingen zu erklären, welche man selbst ausdrücklich als Güter bezeichnete (Seneca ep. 85, 19). Von einem Schwanken in Betreff des Werthes der natürlichen Güter für die Glückseligkeit sind also diese Akademiker nicht frei zu sprechen. Es war lobenswerth, dass sie die Güter der Natur nicht unterschätzten, aber sie meinten, die Glückseligkeit der Tugend durch sich selbst nicht hoch genug stellen zu können, während Plato mit Recht die Glückseligkeit noch nicht als etwas in der Macht des Menschen Liegendes behauptete und überhaupt die s. z. s. peinliche Frage: kann und wie kann der Mensch ganz und gar glückselig werden? nicht aufgeworfen und allem Andern vorangestellt hatte. Männern wie den Kynikern, die alle Reize des Lebens rundweg verachteten, geziemte jener Satz, die Tugend sei vollzureichend zur Glückseligkeit (S. 345), den besonnenen Akademikern aber nicht.

Von Xenokrates, einem sittlich durchaus gediegenen Manne, wird das schöne Wort berichtet: »es macht nichts aus, ob man in das Haus, das einem Andern gehört, seine Füsse setzt oder nur die Augen wirft; wer nach Orten blickt, nach denen man nicht blicken soll, fehlt (ἁμαρτάνει) ebenso wie der, welcher an Orte geht, an welche man nicht gehen soll« (Aelian. var. hist. 14, 42). Es wäre in der That eine schöne Aufgabe für einen Mann wie er gewesen, die so wichtige Wahrheit, dass es im sittlichen Gebiet sich wesentlich um innere Reinheit von allem gesetzwidrigen Gelüst handelt, zu einem Hauptgegenstande seines Denkens und Lehrens zu machen, statt in das Geleise des Geredes von der Selbstgenügsamkeit des Weisen einzulenken und diese dann doch nicht, wie die Kyniker und die Stoiker, ganz und folgerichtig zu behaupten. Mit ihrem Begriff des »naturgemässen Lebens« haben jedoch

die Akademiker den Stoikern auch nach der bessern Seite des Systems der letztern vorgearbeitet. Von dem Akademiker Krantor, einem Freunde des Polemo, gab es eine im Alterthum sehr berühmte, besonders von Cicero (Acad. 2, 44) hochgelobte Schrift »über die Trauer«, περὶ πένθους; er hat wahrscheinlich in dieser Schrift das Princip der Apathie mit den treffenden Worten bekämpft: »ich stimme denen nicht bei, welche eine gewisse indolentia loben; sie kann nicht sein und soll nicht sein, sie hätte nichts zur Folge als Rohigkeit der Seele, immanitas in animo, Empfindungslosigkeit im Leib, stupor in corpore (vgl. Cic. Tusc. 3, 6. Plut. de consolatione ad Apollonium 3. Seneca cons. ad Helviam matrem 16, 1. id. ad Polybium 17, 2. 18, 5 f. Zeller 2, 1, 898). Der Skeptiker Sextus Empiricus hat in seine Schrift adversus dogmaticos 11, 51 ff. ein Bruchstück einer Rede Krantor's über den Vorzug der sittlichen Güter vor den andern aufgenommen, welches jedoch die Eigenthümlichkeit der akademischen Lehre nicht erkennen lässt [1]).

Von der Höhe des Standpuncts, welchen Plato eingenommen hatte, konnte, wie wir es an seinen Nachfolgern gesehen haben, allerwärts hin nur ein Abwärtsgehen möglich sein. Indess: auch in der Weite und Breite war noch Vieles zu gewinnen; Das hat vor Allem der grösste seiner Schüler, Aristoteles, gezeigt.

1) Die Lehre Plato's von Schönheit und Freude des geselligen Lebens (S. 480 f.) scheinen Xenokrates und Polemo nicht weiter fortgeführt zu haben. Ernst und Würde war Dasjenige, was diese beiden Männer erstrebten, wie aus ihren kurzen Lebensbeschreibungen Diog. L. 4, 6 ff. und sonstigen Ueberlieferungen hervorgeht. X. gewann zwar, wahrscheinlich an einem Dionysosfeste, den Preis im Vieltrinken (πολυποσία) durch unverweilte Entleerung eines Pokals, aber er wird als Muster der Frugalität und Selbstbeherrschung gerühmt; jenen Preis, einen goldenen Kranz, weihte er dem Hermes (Wynpersse, diatribe de Xenocr. § 4). Wir werden bei den Stoikern die Frage, wie sich der Weise zum geselligen Leben und zum Weingenusse verhalte, wiederfinden und dort die dabei zu Grund liegenden athenischen Sitten und Gebräuche berühren.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Zusätze.

Einzufügen ist:

Seite 123 Linie 24 von oben (nach »ἀρετή«): »der Tugend«

» 124 » 22 » » (vor οἰκία): als »ein Haus ausgezeichnet durch Schönheit und Tugend und die übrige sogenannte Glückseligkeit«,

Seite 124 Linie 25—27 von oben: »wenn einer der Menschen Aufwand und Mühe freudig auf sich nehmend vollbringt gotterbaute Tugendthaten und ihm dazu der Gott pflanzt holden Ruhm«,

Seite 124 Linie 29 von oben (nach 933 ff.): »Wenige Menschen nur begleitet Tugend und Schönheit; selig, wer beide gewann, von Allen wird er geehret«,

Seite 124 Linie 31 von oben nach § 71 (statt 17): »denn was fehlte ihm zur Glückseligkeit, ihm, der Vorfahren hatte wie kein Anderer und durch Körper und Geist so sehr vor allen Andern sich auszeichnete, dass er unsterbliches Andenken hinterliess«,

Seite 124 Linie 1 von unten: (»lasst uns nicht das Leben höher achten als das Berühmtsein bei allen Menschen und bedenken, dass es schöner ist, statt eines sterblichen Leibs unsterblichen Ruhm einzutauschen«).

Seite 125 Linie 6 von unten: »Schöner als Alles Gerechtigkeit, besser als Alles Gesundheit, aber das Süsseste stets ist des Gewünschten Gewinn.«

Seite 126 Linie 13 von oben (nach καλόν): das Schöne;

» 126 » 16 » » (nach ἀγαθός): schön und gut

» 126 » 1 » unten: (»mir scheint dadurch der Mann zu übertreffen andere Wesen, dass er nach Ehre strebt; denn alle lebenden Wesen scheinen an Speise und Trank und Schlaf und Liebesgenuss sich gleich zu erfreuen; die Ehrliebe aber wohnt weder in unvernünftigen Thieren noch in allen Menschen; welchen aber innwohnt Liebe zu Ehre und Ruhm, Die sind's, welche am meisten von allem Gethier sich unterscheiden und Männer, nicht mehr Menschen, genannt werden«).

Seite 128 Linie 3 von oben (vor γενναίως): edel,

» 128 » 11 » » (nach κεῖται): »Solches ruht im Schoose der Götter«);

Seite 128 Linie 21 von oben (vor μετριότης): Masshalten,

» 129 » 8 » unten (vor ὠφέλιμον): Nützlichen und Angenehmen,

» 129 » 3 » » (nach Athenern): »glaubte Jeder nicht blos für Vater und Mutter geboren zu sein, sondern auch für das Vaterland,

Seite 129 Linie 1 von unten (nach δεῖν): »das Gemeinwesen glaubte Jeder mehren zu sollen«.

Seite 130 Linie 4 von oben (nach νέμεσις): Vergeltung,
» 130 » 5 » » (vor sei): die Rechts-, Rachegöttin, die Unentfliehbare (?),

Seite 130 Linie 14 » unten (nach φίλαυτος): (selbstsüchtig)
» 131 » 6 » » (nach χθονί): »sterbend zahlt er seinem Mutterland die Schuld«,

Seite 136 Linie 10 von oben (nach ἄλλων): (»immer der Erste zu sein und höher zu stehen als Andre« Hom. Il. 6, 28);

Seite 136 Linie 15 von oben: Grossmannsucht (μεγ.), der Hochmuth (ὑπ.), das sich höher Dünken denn der Mensch (ὑ. ἄ. φρ. Xenophon Cyrop. 8, 7, 3), das den Göttern sich gleich achten Wollen (θ. ἴσα κ. τ. λ.),

Seite 136 Linie 21 von oben (vor φιλοτιμία): Ehrsucht,
» 140 » 1 von unten: »wenn er zum Schaden von Lakedämon gehandelt, so verdiene er Strafe; wenn nicht, so sei es ein altgesetzliches Herkommen, dass man Solches auf eigene Hand unternehmen dürfe«,

Seite 142 Linie 1 von unten: »gehe deines Weges auf Gerechtes sinnend.«
» 145 » 15 » oben (nach θέλει): »der Fromme, nicht der Beste scheinen, nein: er will es sein«).

Seite 145 Linie 2 von unten (nach Gesetze): »die zum Schutz der Bedrängten da sind, und deren Verletzung, obwol sie ungeschrieben sind, in der öffentlichen Meinung entehrt«,

Seite 168 Linie 1 von unten (nach ὠργιζόμην): (»wenn ich nicht allzu zornig wäre«)
» 169 » 12 » » : »wenn sie wahr reden«,
» 169 » 11 » » : »wahr schwören lehrt er allermeist«,
» 170 » 17 » » (nach φιλανθρωπία): (Menschenfreundlichkeit)
» 185 » 6 » » (nach ἔριν): »man muss wissen, dass der Krieg allgemein ist und Alles kraft Streites geschieht«.

Seite 185 Linie 4 von unten (nach ὄντων): »er tadelt Den, welcher gedichtet hat: möchte doch Zank verschwinden von Göttern und Menschen! denn es gibt keine Harmonie ohne den Gegensatz des Hohen und Tiefen und keine lebenden Wesen ohne den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen;«

Seite 188 Linie 17 von unten (nach φύσιν): unvernünftig von Natur,
» 189 » 5 » » (vor vgl.): »Krieg ist Vater von Allem und von Allem König, und die Einen hat er als Götter hingestellt, die Andern als Menschen, und die Einen zu Sclaven, die Andern zu Freien gemacht.«

Seite 200 Linie 14 von oben (vor Dessen): der Wohnort des Daimon, d. h.
» 202 » 11 » unten (nach εὐθυμίη): (Wolgemutheit)
» 221 » 3 » » (nach μαθήματα): Wissenschaften,
» 223 » 8 » » (nach φύσει): von Natur,
» 232 » 11 » » (nach δίκαιον): oder Gerechte
» 247 » 7 » » (nach φύσεως): im Gesetze der Natur
» 271 » 22 » » (nach ἀνδράποδον): d. h. dass beim Vorhanden-

sein der Einsicht etwas Anderes Gewalt über den Menschen bekomme und ihn wie einen Knecht herumziehe.

Seite 272 Linie 11 von unten (nach δεῖται): »die weibliche Natur ist um nichts schlechter als die männliche, bedarf aber [besonderer Pflege der ihr zugemessenen] Einsicht und Kraft«

Seite 272 Linie 8 von unten (nach ἴεται): »nicht wol glaube ich mehr, dass die welche Solches sehen bestreiten werden, dass auch die Tapferkeit lehrbar ist, da Diese, obwol Weib, so kühn sich in die Schwerter stürzt«.

Seite 275 Linie 2 von oben (vor καὶ): »so wird es für Dich schön und für die Stadt gut sein«,

Seite 275 Linie 4 von oben (nach nicht): »so wirst Du weder die Stadt schädigen noch Dich selbst in Schande bringen«,

Seite 275 Linie 6 von oben (nach γένοιτο): »schimpflich ist es, wegen Mangels an Sorge für sich selber altzuwerden, ehe man erlebt hat ganz so schön und stark zu werden [als man es konnte]«

Seite 276 Linie 2 von unten (nach δίκαιον): zwischen nützlich und gerecht

» 277 » 1 » » : »nicht das Leben ist allerhöchst zu achten, sondern das gut Leben, gut aber und schön und gerecht sind Eins«.

Berichtigungen.

Seite	19	Linie	18	von	oben	ist	zu	lesen	: gleicher
»	22	»	18	»	»	»	»	»	: würdelos genuss —
»	32	»	2	»	unten	»	»	»	: allem Elend und Unglück
»	42	»	4	»	oben	»	»	»	: seiner
»	47	»	2	»	»	»	»	»	: beharrt
»	78	»	21	»	»	»	»	»	: ihrer
»	85	»	6	»	»	»	»	»	: werden (S. 58)
»	111	»	16	»	»	»	»	»	: begründet
»	134	»	4	»	unten	»	»	»	: (Diogenes Laërtius 8, 16) nach »sein«.
»	162	»	22	»	oben	»	»	»	: bestimmte
»	165	»	20	»	»	»	»	»	: und besonders
»	174	»	17	»	»	»	»	»	: so bewegen wir uns umher
»	182	»	13	»	unten	»	»	»	: regsames Wesen
»	246	»	12	»	oben	»	»	»	: zu befahren hätte,
»	269	»	5	»	unten	»	»	»	: V. 379 ff.
»	284	»	4	»	oben	»	»	»	: werthloses
»	309	»	18	»	»	»	»	»	: und stöhnte (zum Scheine) dazu, denn
»	309	»	19	»	»	»	»	»	: als dass
»	314	»	10	»	unten	»	»	»	: (S. 309) aus 2, 71
»	333	»	16	»	»	»	»	»	: Fällen durch längere Entbehrung oder durch
»	339	»	7	»	oben	»	»	»	: (2, 96)
»	352	»	13	»	»	»	»	»	: gieng er weiter
»	363	»	7	»	»	»	»	»	: gut
»	368	»	4	»	»	»	»	»	: Aegypten (und Kyrene).
»	392	»	8	»	»	»	»	»	: entschwindenden
»	396	»	5	»	unten	»	»	»	: ebensosehr um ihrer selbst als um ihrer Folgen willen
»	410	»	9	»	oben	»	»	»	: oder Dessen,
»	413	»	6	»	»	»	»	»	: aus Anlass falscher
»	420	»	12	»	»	»	»	»	: wie oben bemerkt
»	421	»	7	»	unten	»	»	»	: er ist
»	440	»	12	»	»	»	»	»	: der beste der vorhandenen Staaten.
»	444	»	12	»	oben	»	»	»	: zuständen.
»	458	»	8	»	unten	»	»	»	: an sich

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

Professor Dr. K. Köstlin's Werke:

Aesthetik. gr. 8. XXVII. u. 1036 S. eleg. gebdn. M. 16. —

Das Werk gibt die Aesthetik nicht nach dem Zuschnitt eines philosophischen Systems, sondern in selbständiger, aus dem Wesen der Sache geschöpfter Behandlung, welche bei aller Wissenschaftlichkeit für jeden Gebildeten, auch für Frauen, verständlich ist. Der Reichthum des Inhalts, die übersichtliche Gliederung des Ganzen, die eingehende Behandlung des Einzelnen gewähren eine ebenso anregende wie belehrende Lektüre und machen das Werk vorzüglich dazu geeignet, Jedem eine vollständige und klare Einführung in das Gesammtgebiet der Schönheit und Kunst zu geben. Namentlich die Darstellung des gesammten Kreises der Naturformen bis zum Menschen und die auf dieselbe aufgebaute Entwicklung des Wesens, der Gesetze und der Ziele der Kunst und der einzelnen Künste wird überall willkommen sein, und wir glauben daher dieses Werk, welches ein Beurtheiler im Literarischen Centralblatt „anmuthig geschrieben und von trefflichen Einzelheiten wimmelnd" nennt, den Freunden der Aesthetik aufs beste empfehlen zu können.

Fichte. Ein Lebensbild. In 8. broch. M. — 50.

Göthe's Faust, seine Kritiker und Ausleger. In 8. VI. und 186 S. broch. M. 2. 70.

Die öffentlichen Beurtheilungen dieser Schrift in zahlreichen Fach- und Tages-Blättern haben sie übereinstimmend für eine der werthvollsten Arbeiten über Göthe's Faust erklärt. „Gründlichkeit und Gediegenheit" des Inhalts, „Klarheit der entwickelten Anschauungen und Urtheile", „geschmackvolle, frische und belebte Darstellung" sind als wesentliche Vorzüge des Werkes allseitig anerkannt worden. Es beseitigt insbesondere die abstrakt „spekulative" Faustdeutung und setzt an ihre Stelle eine dem Sinne des Dichters selbst gerecht werdende objective Auffassung.

Hegel in philosophischer politischer und nationaler Beziehung für das deutsche Volk dargestellt. In 8. VIII. u. 203 S. broch. M. 2. 40.

Richard Wagner's Tondrama: Der Ring der Nibelungen. Seine Idee, Handlung und musikalische Komposition. IV. 105 S. broch. M. 1. —

Chronologischer Grundriß der Kunstgeschichte in Tabellen.

Tabelle I. enthält: Vorchristliche Zeit. Römische Kaiserzeit. Altchristliche und mittelalterliche Zeit.

Tabelle II. enthält: Neuere Zeit von der Frührenaissance bis auf unsere Tage. Beide Tabellen in Umschlag Preis 1 Mark.

Philosophische Leitbegriffe

von

Carl August Fetzer.

kl. 8. X. 296 S. M. 4. —

Werner Schramal
Buchbinderei
München 3
Breisacher Str. 8

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Köstlin, Karl Reinhold, 1819-1894

Geschichte der Ethik Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Socialtheorien des Alterthums und der Neuzeit

Bd.: 1. Band

Tübingen 1887

Ph.pr. 715 he-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170083-1